René Guénon

L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta

Loggia René Guénon
Milano

René Guênon
L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta

Indice

Premessa

Nelle nostre opere precedenti abbiamo a più riprese annunciato l'intenzione di pubblicare una serie di studi nei quali ci sarebbe stato possibile, secondo i casi, o esporre direttamente taluni aspetti delle dottrine metafisiche dell'Oriente, o adattare queste stesse dottrine nel modo che ci fosse apparso più intelligibile e proficuo, sempre però restando rigorosamente fedeli al loro spirito. Il presente lavoro costituisce il primo di questi studi: in esso, per ragioni che abbiamo già avuto occasione di spiegare, assumiamo come punto di vista centrale quello delle dottrine indù, e specialmente del *Vêdânta*, che è il ramo più puramente metafisico di tali dottrine; va però chiarito che ciò non ci impedirà di fare, ogni qual volta ci parrà opportuno, confronti e paragoni con altre teorie, qualunque ne sia la provenienza, e, in particolare, che faremo anche ricorso agli insegnamenti degli altri rami ortodossi della dottrina indù, nella misura in cui vengono, su certi punti, a precisare e a completare quelli del *Vêdânta*. Non sarebbe logico rimproverarci questo modo di procedere, dato che le nostre intenzioni non sono affatto quelle di uno storico: teniamo a ribadire ancora espressamente, a questo proposito, che vogliamo fare opera di comprensione, non di erudizione, e che ciò che esclusivamente ci interessa è la verità delle idee. Se dunque abbiamo ritenuto opportuno fornire qui riferimenti precisi, è per motivi che non hanno niente a che vedere con le preoccupazioni particolari degli orientalisti; con ciò abbiamo soltanto voluto dimostrare che non inventiamo nulla e che le idee da noi esposte hanno davvero un'origine tradizionale, e al tempo stesso fornire il mezzo, a coloro che ne fossero capaci, di riferirsi ai testi, nei quali potranno trovare indicazioni complementari, poiché va da sé che non abbiamo la pretesa di offrire una trattazione esauriente, nemmeno di un punto determinato della dottrina.

Una trattazione complessiva, del resto, è assolutamente impossibile: sarebbe un lavoro interminabile, oppure richiederebbe una formulazione così sintetica da risultare perfettamente incomprensibile a mentalità occidentali. Inoltre, sarebbe difficilissimo evitare, in un'opera di questo genere, una parvenza di sistematizzazione che è incompatibile con i caratteri essenziali delle dottrine metafisiche; per quanto solo una parvenza, essa sarebbe lo stesso, inevitabilmente, causa di errori estremamente gravi, tanto più che gli Occidentali, per le loro abitudini mentali, sono fin troppo inclini

a scorgere «sistemi» anche là dove non ve ne possono essere. È importante non dare il minimo appiglio a queste assimilazioni ingiustificate cui sono usi gli orientalisti; e meglio sarebbe astenersi dall'esporre una dottrina piuttosto che contribuire a snaturarla, fosse pure per semplice inavvedutezza. Fortunatamente, però, esiste un mezzo per sfuggire al suddetto inconveniente: basta trattare, in una stessa esposizione, soltanto un punto o un aspetto più o meno definito della dottrina, salvo prendere poi altri punti per farne l'oggetto di altrettanti studi distinti. D'altronde, questi lavori non rischieranno mai di diventare ciò che gli eruditi e gli «specialisti» chiamano «monografie», poiché i principi fondamentali non saranno mai perduti di vista e, quanto ai punti secondari, essi vi dovranno comparire soltanto come applicazioni dirette o indirette di questi principi da cui tutto deriva: nell'ordine metafisico, che si riferisce alla sfera dell'Universale, non può esserci il minimo posto per la «specializzazione».

È facile ora comprendere perché facciamo oggetto del presente studio solamente quanto concerne la natura e la costituzione dell'essere umano: per rendere intelligibile quel che abbiamo da dire al riguardo dovremo necessariamente affrontare altri punti che, a prima vista, possono sembrare estranei all'argomento, mentre è sempre in rapporto a esso che li prenderemo in esame. I principi hanno, di per sé, una portata che supera immensamente ogni loro applicazione possibile; ma non per questo è meno legittimo esporli, per quanto è possibile, relativamente a tale o talaltra applicazione, anzi, è un procedimento che, sotto vari punti di vista, offre molti vantaggi. D'altra parte, una questione può dirsi trattata metafisicamente solo nella misura in cui viene ricollegata ai principi; non bisogna mai dimenticarlo, se si vuol fare della vera metafisica e non della «pseudo-metafisica» alla maniera dei filosofi europei.

Se abbiamo deciso di esporre in primo luogo le questioni relative all'essere umano, non è perché abbiano, dal punto di vista puramente metafisico, un'importanza eccezionale, poiché, essendo questo punto di vista essenzialmente libero da tutte le contingenze, il caso dell'uomo non vi appare mai come un caso privilegiato; cominciamo da esse perché tali questioni si sono già presentate durante i nostri lavori precedenti, che richiedevano, sotto questo riguardo, un supplemento che si troverà nella presente opera. L'ordine che adotteremo per gli studi che seguiranno dipenderà ugualmente dalle circostanze e sarà, in larga misura, determinato da considerazioni di opportunità; abbiamo reputato utile dirlo sin d'ora, affinché nessuno sia tentato di scorgervi una specie di ordine gerarchico quanto all'importanza degli argomenti o alla loro dipendenza; significherebbe attribuirci un'intenzione che non abbiamo, ma sappiamo fin troppo bene con quanta facilità si producano equivoci di questo genere e perciò ci sforzeremo di prevenirli ogni qual volta sarà nelle nostre possibilità.

C'è ancora un punto che ci sta troppo a cuore per passarlo sotto silenzio in queste osservazioni preliminari, un punto su cui, tuttavia, pensavamo in un primo momento di esserci sufficientemente spiegati in precedenti occasioni; ci siamo invece accorti che non tutti l'avevano ben capito; occorre dunque insistervi di più. Il punto è il seguente: la conoscenza vera, a cui esclusivamente miriamo, non ha che pochissimi rapporti, posto che ne abbia, con il sapere «profano»; gli studi che lo compongono non sono in alcuna misura né ad alcun titolo una preparazione, sia pure lontana, per accostarsi alla «Scienza sacra», anzi, talvolta sono al contrario un ostacolo, data la deformazione mentale, spesso irrimediabile, che è la conseguenza più comune di una certa educazione. Per dottrine come quelle che esponiamo, uno studio cominciato «dall'esterno» non può essere di alcun profitto; l'abbiamo già detto, non si tratta di storia e nemmeno di filologia o di letteratura; e aggiungiamo ancora, a rischio di ripeterci in un modo che alcuni troveranno forse fastidioso, che non si tratta neppure di filosofia. Tutte queste cose, infatti, fanno ugualmente parte di quel sapere che chiamiamo «profano» o «esteriore», non per disprezzo, ma perché in realtà non è che questo; riteniamo di non doverci preoccupare di piacere agli uni o dispiacere agli altri, ma solo di dire le cose come sono e di attribuire a ogni cosa il nome e il posto che normalmente le convengono. La «Scienza sacra» è stata odiosamente parodiata, nell'Occidente moderno, da impostori più o meno coscienti, ma non per questo bisogna astenersi dal parlarne e dare l'impressione, se non di negarla, per lo meno d'ignorarla; al contrario, noi affermiamo apertamente, non soltanto che esiste, ma che abbiamo l'intenzione di occuparcene esclusivamente. Coloro che vorranno riferirsi a quello che abbiamo detto altrove sulle stravaganze degli occultisti e dei teosofisti comprenderanno immediatamente che ciò di cui si tratta è tutt'altra cosa e che anche queste persone non sono ai nostri occhi che semplici «profani», anzi, dei «profani» che aggravano singolarmente la loro posizione cercando di farsi passare per quello che non sono affatto, e questa, d'altro canto, è una delle ragioni principali per cui giudichiamo necessario mostrare l'inanità delle loro pretese dottrine ogni qual volta se ne presenti l'occasione.

Quello che abbiamo detto deve anche far capire che le dottrine di cui ci proponiamo di parlare eludono, per la loro stessa natura, ogni tentativo di «volgarizzazione»; sarebbe ridicolo voler «mettere alla portata di tutti», come tanto spesso si dice nella nostra epoca, concezioni che non possono essere destinate che a una *élite*, e cercare di farlo sarebbe il modo più sicuro per deformarle. Abbiamo altrove spiegato quello che intendiamo per *élite* intellettuale, quale sarà la sua funzione se riuscirà un giorno a costituirsi in Occidente, e come lo studio reale e approfondito delle dottrine orientali sia indispensabile per prepararne la formazione. In vista di un simile lavoro, i cui risultati si faranno indubbiamente sentire solo a lunga scadenza, crediamo di dover esporre certe idee per coloro che sono capaci di

assimilarle, senza mai fare subire a esse alcuna di quelle modificazioni e semplificazioni, tipiche dei «volgarizzatori», che si opporrebbero direttamente allo scopo che ci proponiamo. Infatti, non è la dottrina che deve abbassarsi e restringersi per il limitato intelletto del volgo; sono invece quelli che lo possono che devono elevarsi alla comprensione della dottrina nella sua purezza integrale, ed è solo in tal modo che può formarsi una vera *élite* intellettuale. Fra quelli che ricevono uno stesso insegnamento, ognuno lo capisce e l'assimila più o meno completamente, più o meno profondamente, secondo le proprie capacità intellettuali: così si opera naturalmente la selezione senza la quale non può esistere una vera gerarchia. Abbiamo già detto queste cose, ma era necessario ricordarle prima di intraprendere una esposizione propriamente dottrinale; quanto più esse sono estranee alla mentalità occidentale attuale, tanto meno è inutile ripeterle insistentemente.

1. Generalità sul Vêdânta

Il *Vêdânta*, contrariamente alle opinioni più generalmente in voga fra gli orientalisti, non è una filosofia, né una religione, né qualche cosa che partecipa più o meno dell'una e dell'altra. È un errore gravissimo voler considerare questa dottrina sotto tali aspetti, e vuol dire condannarsi fin da principio a non capire niente; questo significa infatti mostrarsi completamente estranei alla vera natura del pensiero orientale, i cui modi sono affatto diversi da quelli del pensiero occidentale, né si lasciano racchiudere negli stessi schemi. Abbiamo già spiegato in un lavoro precedente che la religione, se si vuol conservare a questa parola il suo senso proprio, è cosa del tutto occidentale; non si può applicare lo stesso termine a dottrine orientali senza estenderne indebitamente il significato, a tal punto che diventa allora del tutto impossibile darne una definizione appena un poco precisa. Quanto alla filosofia, anch'essa rappresenta un punto di vista esclusivamente occidentale, e d'altra parte molto più esteriore di quello religioso, dunque ancora più lontano da ciò di cui presentemente si tratta; come abbiamo detto sopra, è un genere di conoscenza essenzialmente «profano»,[1] anche quando non è puramente illusorio; inoltre, soprattutto se consideriamo che cos'è la filosofia nei tempi moderni, non possiamo fare a meno di pensare che la sua assenza in una civiltà non sia poi particolarmente deplorevole. In un recente libro, un orientalista affermava che «la filosofia è dappertutto filosofia», il che apre la porta a tutte le assimilazioni, comprese quelle contro cui egli stesso protestava, peraltro molto giustamente; ciò che noi contestiamo è proprio questo, che dappertutto vi sia della filosofia; e ci rifiutiamo, di considerare «pensiero universale», secondo l'espressione dello stesso autore, ciò che in realtà è solo una modalità di pensiero del tutto particolare. Un altro storico delle dottrine orientali, pur riconoscendo in via di principio l'insufficienza e l'inesattezza delle etichette occidentali che si pretende di imporre a tali dottrine, dichiarava che malgrado tutto non vedeva alcun modo per evitarle, e ne faceva un uso non meno largo dei suoi predecessori; la cosa ci è sembrata tanto più sorprendente in quanto, per quel che ci concerne, non abbiamo mai sentito il minimo bisogno di ricorrere a quella terminologia filosofica che, anche se non fosse applicata a

[1] Vi sarebbe da fare un'eccezione soltanto per un significato molto particolare della parola filosofia, quello di «filosofia ermetica»; è evidente che non è questo significato, del resto quasi sconosciuto ai moderni, che abbiamo in mente ora.

sproposito, come lo è sempre in simili casi, presenterebbe comunque l'inconveniente di essere abbastanza ripugnante e inutilmente complicata. Ma non vogliamo entrare nelle discussioni alle quali tutto ciò potrebbe dar luogo; ci preme soltanto dimostrare, con questi esempi, quanto sia difficile per alcuni sfuggire agli schemi «classici» in cui l'educazione occidentale ha fin da principio costretto il loro pensiero.

Per ritornare al *Vêdânta*, diremo che, in realtà, bisogna scorgervi una dottrina puramente metafisica, aperta a possibilità di concezione veramente illimitate, e che, come tale, non può affatto accontentarsi dei confini più o meno angusti di un qualunque sistema. V'è dunque sotto questo aspetto, e senza neppure spingersi più oltre, una differenza profonda e irriducibile, una differenza di principio rispetto a tutto ciò cui gli Europei danno il nome di filosofia. Infatti, l'ambizione riconosciuta di tutte le concezioni filosofiche, soprattutto nei moderni, che spingono all'estremo la tendenza individualista e la ricerca dell'originalità a ogni costo che ne è la conseguenza, è precisamente di costituirsi in sistemi definiti, compiuti, vale a dire essenzialmente relativi e limitati da ogni parte; in fondo, un sistema non è altro che una concezione chiusa, i cui limiti più o meno angusti sono naturalmente determinati dall'«orizzonte mentale» del suo autore. Ora, ogni sistematizzazione è assolutamente impossibile per la metafisica pura, che in realtà considera inesistente tutto ciò che appartiene all'ambito individuale, ed è svincolata da ogni relatività e da tutte le contingenze filosofiche o di altro genere, ed è tale di necessità, perché la metafisica è essenzialmente la conoscenza dell'Universale, e una conoscenza di questo tipo non può lasciarsi racchiudere in alcuna formula, per quanto comprensiva.

Le varie concezioni metafisiche e cosmologiche dell'India non sono, a rigore, dottrine differenti, ma soltanto sviluppi, secondo certi punti di vista e in direzioni diverse ma per nulla incompatibili, di una sola dottrina. Del resto, il vocabolo sanscrito *darshana*, che designa ciascuna di queste concezioni, significa propriamente «visione» o «punto di vista», poiché la radice verbale *drish*, da cui deriva, ha per senso principale quello di «vedere»; non può dunque in alcun modo significare «sistema», e se gli orientalisti attribuiscono al termine tale accezione, è soltanto per effetto di quelle abitudini occidentali che li inducono a ogni istante in false assimilazioni: vedendo dappertutto soltanto della filosofia, è perfettamente naturale che essi vedano dappertutto anche dei sistemi.

La dottrina unica alla quale abbiamo fatto allusione costituisce essenzialmente il *Vêda*, vale a dire la Scienza sacra e tradizionale per eccellenza, poiché tale è esattamente il senso proprio di questa parola:[2] è il

---

[2] La radice *vid*, da cui derivano *Vêda* e *vidyâ*, significa nello stesso tempo «vedere» (in latino *videre*) e «sapere» (come in greco *oïδα*): la vista è presa come simbolo della conoscenza, di cui è il principale strumento nell'ambito sensibile; questo simbolismo è trasposto fin nell'ordine intellettuale puro, dove la conoscenza è paragonata a una «visione interiore», come indica l'uso di termini quali «intuizione», per esempio.

principio e il fondamento comune di tutti i rami più o meno secondari e derivati, che sono quelle concezioni diverse di cui alcuni hanno fatto a torto altrettanti sistemi rivali e contrapposti. In realtà, queste concezioni, fintanto che sono in accordo con il loro principio, non possono evidentemente contraddirsi fra loro, e al contrario non fanno che completarsi e chiarirsi a vicenda; non bisogna vedere in questa affermazione l'espressione di un «sincretismo» più o meno artificiale e tardivo, poiché l'intera dottrina deve considerarsi contenuta sinteticamente nel *Vêda*, fin da principio. La tradizione, nella sua interezza, forma un insieme perfettamente coerente, il che non significa sistematico; e poiché tutti i punti di vista che comprende possono essere considerati tanto simultaneamente quanto successivamente, non ha alcun vero interesse ricercare l'ordine storico nel quale hanno potuto di fatto svilupparsi ed esplicitarsi, anche ammesso che l'esistenza di una trasmissione orale, che ha potuto mantenersi per un periodo di lunghezza indeterminata, non renda perfettamente illusoria la soluzione di una tale questione. Se l'esposizione può, secondo le epoche, modificarsi fino a un certo punto nella sua forma esteriore per adattarsi alle circostanze, nondimeno il fondo resta sempre rigorosamente lo stesso, e queste modificazioni esteriori non toccano né alterano in alcun modo l'essenza della dottrina.

L'accordo di una concezione di un ordine qualunque con il principio fondamentale della tradizione è la condizione necessaria e sufficiente per la sua ortodossia, la quale non deve affatto essere concepita in modo religioso; occorre insistere su questo aspetto per evitare errori di interpretazione, poiché generalmente in Occidente si parla di ortodossia soltanto da un punto di vista religioso. Per quanto concerne la metafisica e tutto ciò che ne deriva più o meno direttamente, l'eterodossia di una concezione non è altro, in fondo, che la sua falsità, risultante dal suo disaccordo con i principi essenziali; poiché questi sono contenuti nel *Vêda*, ne consegue che il criterio dell'ortodossia è l'accordo con il *Vêda*. L'eterodossia comincia dunque là dove comincia la contraddizione, volontaria o involontaria, con il *Vêda*; è una deviazione, un'alterazione più o meno profonda della dottrina, deviazione che, d'altronde, si produce generalmente solo in alcune scuole molto ristrette, e che può vertere semplicemente su punti particolari, qualche volta di importanza molto secondaria, tanto più che la forza insita nella tradizione ha per effetto di limitare l'entità e la portata degli errori individuali, di eliminare quelli che vanno oltre certi limiti e, in ogni caso, di impedire che essi si diffondano e acquisiscano una vera autorità. Anche là dove una scuola parzialmente eterodossa è diventata, in una certa misura, rappresentativa di un *darshana*, come la scuola atomista per il *Vaishêshika*, ciò non compromette la legittimità del *darshana* in se stesso, ed è sufficiente ricondurlo a quello che ha di veramente essenziale per rimanere nell'ortodossia. A questo riguardo, non possiamo far di meglio che citare, a titolo d'indicazione generale, questo passo del *Sânkhya-Pravachana-*

Bhâshya di Vijnâna-Bhikshu: «Nella dottrina di Kanâda (il *Vaishêshika*) e nel *Sânkhya* (di Kapila), la parte contraria al *Vêda* deve essere respinta da quelli che aderiscono strettamente alla tradizione ortodossa; nella dottrina di Jaimini e in quella di Vyâsa (le due *Mîmânsâ*), non c'è nulla che sia in disaccordo con le Scritture (considerate come la base di questa tradizione)».

Il nome *Mîmânsâ*, derivato dalla radice verbale *man*, «pensare», nella sua forma iterativa, indica lo studio riflessivo della Scienza sacra: è il frutto intellettuale della meditazione del *Vêda*. La prima *Mîmânsâ* (*Pûrva-Mîmânsâ*) è attribuita a Jaimini; ma dobbiamo ricordare a questo proposito che i nomi legati alla formulazione dei diversi *darshana* non possono essere in alcun modo attribuiti a individualità precise: essi sono usati simbolicamente per designare veri e propri «aggregati intellettuali», costituiti in realtà da tutti coloro che si dedicarono a uno stesso studio per un periodo la cui durata non è meno indeterminata della sua origine. La prima *Mîmânsâ* è chiamata anche *Karma-Mîmânsâ* o *Mîmânsâ* pratica, vale a dire concernente gli atti, e più particolarmente l'adempimento dei riti; la parola *karma*, infatti, ha un duplice significato: in senso generale, è l'azione in tutte le sue forme; nel senso particolare e tecnico, è l'azione rituale quale è prescritta dal *Vêda*. Questa *Mîmânsâ* pratica ha lo scopo, come dice il commentatore Somanâtha, di «determinare in modo esatto e preciso il senso delle Scritture», ma soprattutto in quanto esse contengono dei precetti, e non sotto il profilo della conoscenza pura o *jnâna*, che spesso è contrapposta a *karma*, ciò che corrisponde appunto alla distinzione fra le due *Mîmânsâ*.

La seconda *Mîmânsâ* (*Uttara-Mîmânsâ*) è attribuita a Vyâsa, vale a dire all'«entità collettiva» che ordinò e fissò definitivamente i testi tradizionali che costituiscono il *Vêda* stesso; questa attribuzione è particolarmente significativa, poiché è facile constatare che qui si tratta non di un personaggio storico o leggendario, ma di una vera «funzione intellettuale», che è anche ciò che si potrebbe definire una funzione permanente, dal momento che Vyâsa è detto essere uno dei sette *Chirajîvî*, letteralmente «esseri dotati di longevità», la cui esistenza non è affatto limitata a un'epoca determinata.[3] Per caratterizzare la seconda *Mîmânsâ* in rapporto alla prima, la si può considerare come la *Mîmânsâ* di ciò che appartiene all'ordine puramente intellettuale e contemplativo; non possiamo tuttavia chiamarla *Mîmânsâ* teorica, in simmetria con quella pratica, poiché questa denominazione si presterebbe a un equivoco. Infatti, se la parola «teoria» etimologicamente è sinonimo di contemplazione, nondimeno nel linguaggio comune ha assunto un'accezione molto più limitata; ora, in una dottrina completa dal punto di vista metafisico, la teoria, intesa appunto nell'accezione corrente, non basta a se stessa, ma è sempre accompagnata o

---

[3] Si trova qualche cosa di simile in altre tradizioni: così, nel Taoismo, si parla di otto «Immortali»; altrove, è *Melki-Tsedeq* «senza padre, senza madre, senza genealogia, la cui vita non ha né principio né fine» (san Paolo, *Lettera agli Ebrei*, 7, *3*); e indubbiamente sarebbe facile trovare ancora altri paralleli dello stesso genere.

seguita da una corrispondente «realizzazione», di cui in ultima analisi essa è soltanto la base indispensabile, e alla quale essa è interamente rivolta, come il mezzo al fine.

La seconda *Mîmânsâ* è inoltre chiamata *Brahma-Mîmânsâ*, in quanto concerne essenzialmente e direttamente la «Conoscenza Divina» (*Brahma-Vidyâ*); è questa che, propriamente parlando, costituisce il *Vêdânta*, ossia, secondo il significato etimologico della parola, la «fine del *Vêda*», poiché si basa principalmente sull'insegnamento contenuto nelle *Upanishad*. L'espressione «fine del *Vêda*» deve essere intesa nel doppio senso di conclusione e di scopo; infatti, da un lato, le *Upanishad* formano l'ultima parte dei testi vedici, e, dall'altro, quanto vi è insegnato, per lo meno nella misura in cui può esserlo, è lo scopo ultimo e supremo dell'intera conoscenza tradizionale, libera da tutte le applicazioni particolari e contingenti alle quali può dar luogo in ordini diversi: ciò significa, in altri termini, che con il *Vêdânta* siamo nell'ambito della metafisica pura.

Le *Upanishad*, facendo parte integrante del *Vêda*, sono una delle basi stesse della tradizione ortodossa, ma ciò non ha impedito a certi orientalisti, come Max Müller, di pretendere di scoprirvi «i germi del Buddhismo», vale a dire dell'eterodossia, poiché del Buddhismo gli erano note solo le forme e le interpretazioni più eterodosse. Una tale affermazione è manifestamente una contraddizione in termini, e sarebbe indubbiamente difficile spingere oltre l'incomprensione. Non si potrà mai insistere troppo sul fatto che qui le *Upanishad* rappresentano la tradizione primordiale e fondamentale, e di conseguenza costituiscono il *Vêdânta* stesso nella sua essenza; ne risulta che in caso di dubbio sull'interpretazione della dottrina è sempre all'autorità delle *Upanishad* che bisognerà riferirsi in ultima istanza. I principali insegnamenti del *Vêdânta*, quali emergono espressamente dalle *Upanishad*, sono stati coordinati e formulati sinteticamente in una raccolta di aforismi che porta i nomi di *Brahma-Sûtra* e *Shârîraka-Mîmânsâ*;[4] l'autore di questi aforismi, chiamato Bâdarâyana e Krishna-Dwaipâyana, è identificato con Vyâsa. È importante osservare che i *Brahma-Sûtra* appartengono alla classe di scritti tradizionali chiamati *Smriti*, mentre le *Upanishad*, come tutti gli altri testi vedici, fanno parte della *Shruti*; ora l'autorità della *Smriti* deriva dalla *Shruti*, sulla quale si fonda. La *Shruti* non è una «rivelazione» nel senso religioso e occidentale, come vorrebbe la maggior parte degli orientalisti, che, anche qui, confondono i punti di vista più disparati, ma è il frutto di una ispirazione diretta, per cui essa possiede la sua autorità di per Sé. «La *Shruti*» dice Shankarâchârya «serve da percezione diretta (nell'ordine della conoscenza trascendente), poiché, per essere un'autorità, è necessariamente indipendente da ogni altra autorità; e la *Smriti* ha una parte

[4] La parola *shârîraka*, secondo l'interpretazione che ne dà Râmânuja nel suo commento (*Shri-Bhâshya*) ai *Brahma-Sûtra*, 1° Adhyâya, 1° Pâda, sûtra 13, si riferisce al «Sé Supremo» (*Paramâtmâ*), che in qualche modo è «incorporato» (*shârîra*) in ogni cosa.

analoga a quella dell'induzione, poiché anch'essa trae la sua autorità da un'autorità diversa da Sé».[5] Ma, per evitare fraintendimenti circa il significato dell'analogia così suggerita tra la conoscenza trascendente e quella sensibile, è necessario aggiungere che, come ogni vera analogia, essa deve essere applicata in senso inverso:[6] mentre l'induzione si innalza al di sopra della percezione sensibile e permette di passare a un grado superiore, nell'ordine trascendente, al contrario, è la percezione diretta o l'ispirazione che da sola raggiunge il principio stesso, vale a dire ciò che vi è di più elevato e da cui in seguito bisogna soltanto dedurre le conseguenze e le diverse applicazioni. Si può dire inoltre che la distinzione fra *Shruti* e *Smriti* equivale in fondo a quella fra l'intuizione intellettuale immediata e la coscienza riflessa; se la prima è designata con una parola il cui senso primitivo è «audizione», è appunto per sottolineare il suo carattere intuitivo, e perché il suono ha, secondo la dottrina cosmologica indù, il primo posto fra le qualità sensibili. Quanto alla *Smriti*, il senso primitivo del suo nome è «memoria»; infatti la memoria, essendo un semplice riflesso della percezione, può essere usata per indicare, per estensione, tutto ciò che presenta il carattere di una conoscenza riflessa o discorsiva, cioè indiretta; e se la conoscenza è simboleggiata dalla luce, come avviene di solito, l'intelligenza pura e la memoria, o anche la facoltà intuitiva e la facoltà discorsiva, potranno essere rappresentate rispettivamente dal sole e dalla luna; un tale simbolismo, sul quale non possiamo soffermarci qui, è d'altronde suscettibile di molteplici applicazioni.[7]

I *Brahma-Sûtra*, il cui testo è estremamente conciso, hanno dato luogo a numerosi commenti, fra i quali i più importanti sono quelli di Shankarâchârya e di Râmânuja; questi commenti sono entrambi rigorosamente ortodossi, cosicché non bisogna esagerare la portata delle loro apparenti divergenze che, in fondo, sono piuttosto semplici differenze di adattamento. È vero che ogni scuola è naturalmente incline a pensare e ad affermare che il proprio punto di vista è il più degno di attenzione e che, senza escludere gli altri, deve prevalere su di essi; ma, per risolvere

---

[5] La percezione (*pratyaksha*) e l'induzione o l'inferenza (*anumâna*) sono, secondo la logica indù, i due «mezzi di prova» (*pramâna*) che possono essere usati legittimamente nell'ambito della conoscenza sensibile.

[6] Nella tradizione ermetica, il principio dell'analogia è espresso da questa frase della *Tavola Smeraldina*: «Ciò che è in basso è come ciò che è in alto e ciò che è in alto è come ciò che è in basso»; ma, per comprendere questa formula e applicarla correttamente, bisogna ricollegarla al simbolo del «Sigillo di Salomone», formato da due triangoli disposti in senso inverso l'uno all'altro.

[7] Esistono tracce di questo simbolismo perfino nel linguaggio: in particolare, non è senza motivo che una stessa radice *man* o *men* sia servita, in lingue diverse, per formare numerose parole che indicano allo stesso tempo la luna, la memoria, il «mentale» o il pensiero discorsivo, e l'uomo stesso in quanto essere specificamente «razionale».

imparzialmente la questione, è sufficiente esaminare questi punti di vista in se stessi e riconoscere fin dove si estende l'orizzonte che ciascuno di essi permette di abbracciare; è evidente, del resto, che nessuna scuola può pretendere di rappresentare la dottrina in modo totale ed esclusivo. Ora è certissimo che il punto di vista di Shankarâchârya è più profondo e si spinge più in là di quello di Râmânuja; del resto è possibile già prevederlo osservando che il primo è di tendenza shivaita, mentre il secondo è nettamente vishnuita. Una singolare discussione è stata iniziata da Thibaut, che ha tradotto in inglese i due commentari: egli pretende che il commento di Râmânuja sia più fedele all'insegnamento dei *Brahma-Sûtra*, ma riconosce nello stesso tempo che quello di Shankarâchârya è più conforme allo spirito delle *Upanishad*. Per poter sostenere un'opinione del genere, bisogna evidentemente ammettere delle differenze dottrinali fra le *Upanishad* e i *Brahma-Sûtra*; ma, anche se le cose stessero davvero così, sarebbe l'autorità delle *Upanishad* a dover avere il sopravvento, come abbiamo spiegato precedentemente, e la superiorità di Shankarâchârya si troverebbe in tal modo stabilita, benché questa non fosse probabilmente l'intenzione di Thibaut, il quale non sembra essersi neppure posto il problema della verità intrinseca delle idee. In realtà i *Brahma-Sûtra*, fondandosi direttamente ed esclusivamente sulle *Upanishad*, non possono in alcun modo discostarsene; soltanto la loro brevità, che li rende alquanto oscuri quando si prescinda da ogni commento, può scusare quelli che credono di trovarvi altra cosa che non sia una interpretazione autorizzata e competente della dottrina tradizionale. Così, la discussione è in realtà senza scopo, e tutto ciò che ne possiamo trarre è la constatazione che Shankarâchârya ha colto e sviluppato più completamente ciò che è essenzialmente contenuto nelle *Upanishad*; la sua autorità può essere contestata solo da chi ignora il vero spirito della tradizione ortodossa indù, e la cui opinione, di conseguenza, non può avere il minimo valore ai nostri occhi; in linea di massima seguiremo quindi il suo commento piuttosto che gli altri.

Per completare queste osservazioni preliminari, dobbiamo ancora far rilevare, quantunque lo abbiamo già spiegato altrove, che è inesatto attribuire all'insegnamento delle *Upanishad*, come certuni hanno fatto, la denominazione di «Brahmanesimo esoterico». L'improprietà di questa espressione deriva soprattutto dal fatto che la parola «esoterismo» è un comparativo e il suo uso presuppone necessariamente l'esistenza correlativa di un «essoterismo»; ora, una tale distinzione non può essere applicata al caso in oggetto. L'essoterismo e l'esoterismo, considerati non come due dottrine distinte e più o meno opposte, ciò che sarebbe una concezione completamente erronea, ma come le due facce di una stessa dottrina, sono esistiti in alcune scuole dell'antichità greca; li si ritrova anche palesemente nell'Islamismo; ma nelle dottrine più orientali è diverso. Per queste ultime, si potrebbe solamente parlare di una sorta di «esoterismo naturale», che

esiste inevitabilmente in ogni dottrina, e soprattutto nell'ordine metafisico, dove è importante tener sempre conto dell'inesprimibile, che è anzi l'essenziale, poiché tutto considerato le parole e i simboli non hanno altra ragion d'essere che aiutare a concepirlo, fornendo dei «supporti» per un lavoro che non può che essere strettamente personale. Da questo punto di vista, la distinzione fra essoterismo ed esoterismo non sarebbe diversa da quella fra la «lettera» e lo «spirito»; e la si potrebbe anche applicare alla pluralità dei sensi più o meno profondi che presentano i testi tradizionali o, se si preferisce, le Sacre Scritture di tutti i popoli. D'altronde, è evidente che lo stesso insegnamento dottrinale non è compreso in egual modo da tutti quelli che lo ricevono; tra questi vi è dunque chi, in un certo senso, approfondisce l'esoterismo, mentre altri si contentano dell'essoterismo, poiché il loro orizzonte intellettuale è più limitato; tuttavia non è così che intendono l'esoterismo coloro che parlano di «Brahmanesimo esoterico». In realtà, nel Brahmanesimo, l'insegnamento è accessibile, nella sua totalità, a tutti coloro che sono intellettualmente «qualificati» (*adhikârî*), vale a dire capaci di ricavarne un beneficio effettivo; se vi sono dottrine riservate a una *élite*, è perché non potrebbe essere altrimenti, là dove l'insegnamento è impartito con discernimento e secondo le capacità reali di ciascuno. Se l'insegnamento tradizionale non è affatto esoterico nel senso proprio della parola, è però autenticamente «iniziatico» e differisce profondamente, in tutte le sue modalità, dall'istruzione «profana», sul valore della quale gli Occidentali s'illudono particolarmente; si tratta di ciò che abbiamo detto parlando della «Scienza sacra» e dell'impossibilità di «volgarizzarla».

Quest'ultima osservazione ne richiama un'altra: in Oriente, le dottrine tradizionali hanno sempre, come modo di trasmissione regolare, l'insegnamento orale, anche nel caso in cui siano fissate in testi scritti; ciò è dovuto a ragioni profonde, poiché non si devono soltanto tramandare parole, ma si deve soprattutto assicurare l'effettiva partecipazione alla tradizione. In queste condizioni, non ha proprio senso dire, come fanno Max Müller e altri orientalisti, che la parola *Upanishad* indica la conoscenza ottenuta «sedendosi ai piedi di un precettore»; questa denominazione, se tale ne fosse il senso, converrebbe indistintamente a tutte le parti del *Vêda*; d'altronde questa interpretazione non è stata mai proposta né ammessa da alcun indù competente. In realtà, il nome delle *Upanishad* indica che esse sono destinate a distruggere l'ignoranza fornendo i mezzi per accostarsi alla Conoscenza suprema; se si tratta solo di avvicinarla, è perché essa è rigorosamente incomunicabile nella sua essenza, cosicché non la si può raggiungere altrimenti che da se stessi.

Un'altra espressione che ci sembra ancora più infelice di «Brahmanesimo esoterico», è quella di «teosofia Brahmanica», usata da Oltramare; del resto egli stesso ammette di non averla adottata senza qualche esitazione, perché sembra «legittimare le pretese dei teosofi occidentali» che invocano la testimonianza dell'India, pretese che egli

riconosce infondate. Certamente bisogna evitare tutto ciò che può alimentare certe malauguratissime confusioni; ma esistono inoltre ragioni più gravi e decisive per non accettare la denominazione proposta. Se i pretesi teosofi, di cui parla Oltramare, ignorano quasi tutto delle dottrine indù, dalle quali hanno soltanto preso in prestito parole di cui si servono a casaccio, essi men che mai si riallacciano alla vera teosofia, anche occidentale: perciò teniamo a distinguere accuratamente «teosofia» e «teosofismo». Ma, mettendo da parte il teosofismo, aggiungeremo che nessuna dottrina indù, o anche più generalmente nessuna dottrina orientale, ha con la teosofia abbastanza punti in comune da poterle attribuire lo stesso nome; ciò risulta immediatamente dal fatto che questo vocabolo indica esclusivamente concezioni di ispirazione mistica, dunque religiosa, anzi specificamente cristiana. La teosofia è cosa propriamente occidentale; perché voler attribuire questo stesso nome a dottrine cui non si adatta e alle quali non conviene meglio delle etichette dei sistemi filosofici occidentali? Ancora una volta, non si tratta di religione, e pertanto non si può parlare di teosofia più di quanto si possa parlare di teologia; queste due parole, d'altronde, originariamente erano quasi sinonimi, benché, per ragioni puramente storiche, abbiano poi preso accezioni molto differenti.[8] Si obbietterà forse che noi stessi abbiamo usato poc'anzi l'espressione «Conoscenza Divina», che tutto considerato è equivalente al significato primitivo delle parole «teosofia» e «teologia»; ciò è vero, ma, innanzi tutto, non possiamo considerare queste ultime tenendo conto solo della loro etimologia, poiché sono parole riguardo le quali è diventato del tutto impossibile prescindere dai cambiamenti di senso che un uso troppo prolungato ha fatto loro subire. In secondo luogo, riconosciamo molto volentieri che anche l'espressione «Conoscenza Divina» non è perfettamente adeguata; ma non ne abbiamo di migliori a nostra disposizione per far comprendere di che si tratta, data l'incapacità delle lingue europee a esprimere idee puramente metafisiche; d'altronde non riteniamo che vi possano essere inconvenienti seri a usarla, dato che abbiamo cura di avvertire che non bisogna attribuirle la sfumatura religiosa che avrebbe quasi inevitabilmente se fosse riferita a concezioni occidentali. Malgrado ciò potrebbe ancora sussistere un equivoco, poiché il termine sanscrito che può essere tradotto, il meno inesattamente possibile, con «Dio» non è *Brahma*, ma *Îshwara*; tuttavia l'uso dell'aggettivo «divino», anche nel linguaggio ordinario, è meno rigoroso, più vago forse, e perciò esso si presta meglio del sostantivo da cui deriva a una trasposizione come quella da noi compiuta. Occorre tener presente che parole quali «teologia» e «teosofia», anche intese etimologicamente e senza alcun riguardo al punto di vista religioso, non potrebbero tradursi in sanscrito che con la parola

[8] Un'osservazione analoga si potrebbe fare per le parole «astrologia» e «astronomia», che originariamente erano sinonimi e ciascuna delle quali, per i Greci, indicava contemporaneamente quello che l'una e l'altra hanno poi significato separatamente.

Îshwara-Vidyâ; invece ciò che noi rendiamo approssimativamente con «Conoscenza Divina», quando si tratta del *Vêdânta*, è *Brahma-Vidyâ*, poiché il punto di vista della metafisica pura implica essenzialmente la considerazione di *Brahma* o del Principio Supremo, di cui *Îshwara* o la «Personalità Divina» non è che una determinazione in quanto principio della manifestazione universale e in rapporto a questa. La considerazione di *Îshwara* è già dunque un punto di vista relativo: egli è la più alta delle relatività, la prima di tutte le determinazioni, ciò nondimeno è «qualificato» (*saguna*) e «concepito distintivamente» (*savishêsha*), mentre *Brahma* è «non-qualificato» (*nirguna*), «al di là di tutte le distinzioni» (*nirvishêsha*), assolutamente incondizionato, e l'intera manifestazione universale è rigorosamente nulla rispetto alla Sua Infinità. Metafisicamente, la manifestazione non può essere considerata che nella sua dipendenza rispetto al Principio Supremo, e a titolo di semplice «supporto» per elevarsi alla Conoscenza trascendente, o anche, vedendo le cose da una prospettiva opposta, come applicazione della Verità principiale; in ogni caso, in ciò che vi si riferisce non bisogna scorgere niente di più che una sorta di «illustrazione», destinata a rendere più facile la comprensione del «non-manifestato», oggetto essenziale della metafisica, e a permettere così, come abbiamo detto interpretando la denominazione delle *Upanishad*, di accostarsi alla Conoscenza per eccellenza.[9]

[9] Per maggiori dettagli su tutte le considerazioni preliminari che abbiamo potuto esporre solo molto sommariamente in questo capitolo, non possiamo far di meglio che rinviare il lettore alla nostra *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* [trad. it. *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Adelphi, Milano, 1989], nella quale ci siamo proposti di trattare proprio questi argomenti in modo più specifico.

2. Distinzione fondamentale fra il «Sé» e l'«io»

Per capire bene la dottrina del *Vêdânta* in ciò che concerne l'essere umano, è importante delineare innanzi tutto, il più nettamente possibile, la fondamentale distinzione fra il «Sé», che è il principio stesso dell'essere, e l'«io» individuale. È quasi superfluo dichiarare espressamente che l'uso del termine «Sé» non implica per noi alcuna comunanza d'interpretazione con certe scuole che hanno potuto far uso di questa parola ma che, sotto una terminologia orientale, per lo più incompresa, non hanno mai presentato che concezioni del tutto occidentali, peraltro singolarmente fantasiose; alludiamo non solamente al teosofismo, ma anche ad alcune scuole pseudo-orientali che hanno interamente snaturato il *Vêdânta* con il pretesto di adattarlo alla mentalità occidentale, e sulle quali abbiamo già avuto modo di dire come la pensiamo. L'abuso di una parola non è, per noi, una ragione sufficiente perché si debba rinunciare a servirsene, a meno che non si trovi il modo di sostituirla con un'altra che sia altrettanto adatta per quello che si vuole esprimere, il che non è il caso nostro; d'altronde, se volessimo essere troppo rigorosi, finiremmo senza dubbio per non avere che ben poche parole a nostra disposizione, poiché difficilmente se ne trovano che non siano state usate più o meno abusivamente da qualche filosofo. Intendiamo evitare soltanto le parole create espressamente per concezioni con cui quelle che noi esponiamo non hanno niente in comune: tali sono, per esempio, le denominazioni dei diversi generi di sistemi filosofici; tali sono inoltre i termini che appartengono propriamente al vocabolario degli occultisti e degli altri «neospiritualisti»; ma, quanto alle parole che questi ultimi hanno soltanto preso in prestito da dottrine anteriori – che hanno l'abitudine di plagiare sfrontatamente, senza capirle –, non possiamo certo avere scrupoli a farle nostre, restituendo quel significato che loro conviene normalmente.

Invece dei termini «Sé» e «io», è possibile anche usare quelli di «personalità» e di «individualità», con una riserva tuttavia, poiché il «Sé», come spiegheremo più avanti, può essere ancora qualche cosa di più della personalità. I teosofisti, che sembrano essersi divertiti a ingarbugliare la loro terminologia, attribuiscono alla personalità e all'individualità un senso esattamente inverso a quello in cui vanno correttamente intese: essi identificano la prima con l'«io» e la seconda con il «Sé». Al contrario, prima di loro, anche in Occidente, ogni qual volta una distinzione è stata fatta fra queste due parole, la personalità è sempre stata considerata superiore all'individualità, ragione per cui diciamo che questo è il loro

rapporto normale, ed è vantaggioso conservarlo. La filosofia scolastica, in particolare, non ha ignorato tale distinzione, ma non sembra averle conferito il suo pieno valore metafisico, né averne tratto le profonde conseguenze che vi sono implicite; ciò d'altronde accade frequentemente, anche quando essa presenta somiglianze notevolissime con certi aspetti delle dottrine orientali. In ogni caso, la personalità, intesa metafisicamente, non ha niente in comune con quello che i filosofi moderni chiamano sovente la «persona umana», che in realtà è soltanto l'individualità pura e semplice; del resto solo questa, e non la personalità, può essere propriamente chiamata umana. In linea di massima, sembra che gli Occidentali, anche quando nelle loro concezioni vogliono spingersi più in là di quanto non faccia la maggior parte di loro, scambino per personalità ciò che in realtà è soltanto la parte superiore dell'individualità, o una sua semplice estensione;[1] in tali condizioni, tutto ciò che riguarda l'ordine metafisico puro resta necessariamente al di fuori della loro comprensione.

Il «Sé» è il principio trascendente e permanente di cui l'essere manifestato, l'essere umano per esempio, non è che una modificazione transitoria e contingente, modificazione che non può d'altronde alterare in alcun modo il principio, come spiegheremo più diffusamente in seguito. Il «Sé», come tale, non è mai individualizzato, né può esserlo, poiché, dovendo sempre essere considerato sotto l'aspetto dell'eternità e dell'immutabilità, che sono gli attributi necessari dell'Essere puro, non è evidentemente suscettibile di alcuna particolarizzazione, che lo farebbe essere «altro da se stesso». Immutabile nella propria natura, esso sviluppa soltanto le possibilità indefinite che racchiude in Sé, con il passaggio relativo dalla potenza all'atto attraverso un'indefinità di gradi, senza che la sua permanenza essenziale ne sia compromessa, proprio perché questo passaggio non è che relativo, e perché questo sviluppo è tale, a dire il vero, solo nella misura in cui lo si considera dal lato della manifestazione, fuori della quale non può esistere alcuna successione, ma soltanto una perfetta simultaneità, per cui anche ciò che sotto un certo aspetto è virtuale si trova nondimeno realizzato nell'«eterno presente». Quanto alla manifestazione, si può dire che il «Sé» sviluppa le sue possibilità in tutte le modalità di realizzazione, in moltitudine indefinita, che per l'essere integrale sono altrettanti stati differenti, stati di cui uno solo, sottomesso a condizioni di esistenza particolarissime che lo definiscono, costituisce la parte, o meglio la determinazione peculiare di quell'essere che è l'individualità umana. Il «Sé» è così il principio per il quale esistono, ognuno nel proprio ambito,

[1] Léon Daudet, in alcune sue opere (*L'Hérédo* e *Le Monde des images*), ha distinto nell'essere umano ciò che chiama il «Sé» e l'«io»; ma per noi fanno entrambi ugualmente parte dell'individualità, e tutto ciò è di competenza della psicologia che, per contro, non può in alcun modo raggiungere la personalità; questa distinzione indica tuttavia una sorta di presentimento, assai degno di nota in un autore che non ha la pretesa di essere un metafisico.

tutti gli stati dell'essere; e questo vale non soltanto per gli stati manifestati di cui abbiamo parlato, siano essi individuali, come la condizione umana, o sopra-individuali, ma anche, quantunque allora la parola «esistere» divenga impropria, per lo stato non-manifestato, comprendente tutte le possibilità che non sono suscettibili di alcuna manifestazione, e allo stesso tempo le possibilità di manifestazione stesse in modo principiale; ma questo medesimo «Sé» non esiste che di per se stesso, non avendo, né potendo avere, nell'unità totale e indivisibile della sua natura intima, alcun principio che gli sia esteriore[2].

Il «Sé», considerato in rapporto a un essere, come abbiamo fatto, è propriamente la personalità; si potrebbe, è vero, restringere l'uso di quest'ultimo termine al «Sé» come principio degli stati manifestati, nello stesso modo in cui la «Personalità Divina», *Îshwara*, è il principio della manifestazione universale; ma lo si può anche estendere analogicamente al «Sé» come principio di tutti gli stati dell'essere, manifestati e non-manifestati. Questa personalità è una determinazione immediata, primordiale e non particolarizzata del principio chiamato in sanscrito *Âtmâ* o *Paramâtmâ*, e che, in mancanza di un termine migliore, possiamo chiamare lo «Spirito Universale», a condizione però, s'intende, di non ravvisare nell'uso del termine «spirito» niente che possa ricordare le concezioni filosofiche occidentali e, specialmente, a condizione di non farne un correlativo di «materia», come quasi sempre è per i moderni, che a tale riguardo, anche inconsciamente, subiscono l'influenza del dualismo cartesiano.[3] La vera metafisica, vogliamo ancora ripeterlo a questo proposito, si pone ben al di là di tutte le opposizioni – di cui quella fra «spiritualismo» e «materialismo» può fornirci il modello –, né deve in alcun modo preoccuparsi dei problemi più o meno particolari, e spesso del tutto artificiosi, prodotti da simili opposizioni.

Âtmâ penetra tutte le cose, le quali sono, per così dire, delle sue modificazioni accidentali e, secondo l'espressione di Râmânuja, «costituiscono in qualche modo il suo corpo (la parola dev'essere intesa qui solo in un senso puramente analogico), siano esse di natura intelligente o non-intelligente», vale a dire, secondo le concezioni occidentali, siano esse «spirituali» oppure «materiali», perché questo, dato che esprime solo una

---

[2] Esporremo più compiutamente in altri studi la teoria metafisica degli stati multipli dell'essere; qui accenniamo ciò che è indispensabile per la comprensione di quanto concerne la costituzione dell'essere umano.

[3] Teologicamente, quando si dice che «Dio è puro spirito», è verosimile che anche questo non debba essere inteso in un senso in cui «spirito» si oppone a «materia», e in cui questi due termini possono essere compresi soltanto uno in relazione all'altro, poiché in tal caso si giungerebbe a una specie di concezione «demiurgica», più o meno prossima a quella attribuita al Manicheismo; non è men vero che una tale espressione è di quelle che possono facilmente dar luogo a false interpretazioni, che finiscono con il sostituire «un essere» all'Essere puro.

diversità di condizioni nella manifestazione, non comporta alcuna differenza per il principio incondizionato e non-manifestato. Quest'ultimo, infatti, è il «Supremo Sé» (la traduzione letterale di *Paramâtmâ*) di tutto ciò che esiste, in qualunque modo esso si presenti, e rimane sempre «lo stesso», tanto attraverso la molteplicità indefinita dei gradi dell'Esistenza, intesa in senso universale, quanto di là dall'Esistenza, vale a dire nella non-manifestazione principiale.

Il «Sé», anche per un essere qualsiasi, è identico in realtà ad *Âtmâ*, poiché è essenzialmente al di là di ogni distinzione e particolarizzazione; perciò, in sanscrito, la stessa parola *âtman*, nei casi diversi dal nominativo, fa le veci del pronome riflessivo «se stesso». Il «Sé» non è dunque affatto veramente distinto da *Âtmâ*, se non quando lo si considera particolarmente e «distintivamente» in rapporto a un essere, anzi, più precisamente, in rapporto a un certo stato definito di quest'essere, come lo stato umano, e soltanto in quanto lo si considera da questo punto di vista speciale e limitato. In tal caso, d'altronde, il «Sé» non diventa effettivamente distinto in qualche modo da *Âtmâ*, poiché non può essere «altro da se stesso», come abbiamo detto sopra, né può evidentemente essere modificato dal punto di vista dal quale lo si considera, non più che da qualunque altra contingenza. È necessario aggiungere che, nella misura stessa in cui si fa questa distinzione, ci si allontana dalla considerazione diretta del «Sé» per considerare in realtà soltanto il suo riflesso nell'individualità umana, o in qualsivoglia altro stato dell'essere, poiché è ovvio che dinanzi al «Sé» tutti gli stati della manifestazione sono rigorosamente equivalenti e possono essere considerati alla stessa maniera; adesso, però, è l'individualità umana che ci interessa più particolarmente. Questo riflesso di cui parliamo determina ciò che si può chiamare il centro dell'individualità; ma, se lo si isola dal suo principio, vale a dire dal «Sé», la sua esistenza è allora puramente illusoria, poiché è soltanto dal principio che trae tutta la sua realtà, e possiede effettivamente questa realtà solo in quanto partecipa alla natura del «Sé», vale a dire in quanto s'identifica a esso per universalizzazione.

La personalità, vogliamo ancora sottolineare, appartiene essenzialmente all'ordine dei principi nel senso più rigoroso della parola, ossia all'ordine universale; essa non può dunque essere considerata che dal punto di vista della metafisica pura, il cui ambito è appunto l'Universale. Gli «pseudo-metafisici» dell'Occidente hanno l'abitudine di confondere con l'Universale cose che, in realtà, appartengono all'ordine individuale; o meglio, dato che essi non concepiscono affatto l'Universale, ciò a cui indebitamente attribuiscono questo nome è di solito il generale, che propriamente è soltanto una semplice estensione dell'individuale. Certuni spingono ancora oltre la confusione: i filosofi «empiristi», che non riescono neanche a concepire il generale, l'assimilano al collettivo, che, in verità, è proprio soltanto del particolare; per queste successive degradazioni, si arriva infine a ridurre ogni cosa allo stesso livello della conoscenza sensibile, che molti

considerano infatti come la sola possibile, poiché il loro orizzonte mentale non si estende al di là di tale ambito ed essi vorrebbero imporre a tutti le limitazioni derivanti soltanto dalla loro stessa incapacità, sia essa naturale o acquisita con un'educazione particolare.

Per prevenire ogni equivoco del genere di quelli segnalati, daremo, una volta per tutte, la seguente tavola, che precisa le distinzioni essenziali a questo riguardo, e alla quale preghiamo i nostri lettori di riferirsi ogni qual volta sarà necessario, per evitare ripetizioni alquanto fastidiose:

È importante aggiungere che la distinzione fra l'Universale e l'individuale non deve essere affatto considerata una correlazione, poiché il secondo dei due termini, annullandosi totalmente di fronte al primo, non gli può essere opposto in alcun modo. Ciò è anche vero per quel che concerne il non-manifestato e il manifestato; d'altronde, potrebbe sembrare a prima vista che l'Universale e il non-manifestato debbano coincidere, e da un certo punto di vista la loro identificazione sarebbe infatti giustificata, poiché, metafisicamente, l'essenziale è il non-manifestato. Tuttavia, occorre tener conto di certi stati di manifestazione che, essendo informali, sono appunto perciò sopra-individuali; se dunque non si distingue che tra l'Universale e l'individuale, si dovrà necessariamente riferire questi stati all'Universale, tanto più che si tratta di una manifestazione in qualche modo ancora principiale, per lo meno rispetto agli stati individuali; ma ciò, ovviamente, non deve far dimenticare che tutto quel che è manifestato, anche a questi gradi superiori, è necessariamente condizionato, vale a dire relativo. Se si considerano le cose in tal modo, l'Universale sarà, non più solamente il non-manifestato, ma l'informale, comprendente nello stesso tempo il non-manifestato e gli stati di manifestazione sopra-individuali; quanto all'individuale, esso contiene tutti i gradi della manifestazione formale, vale a dire tutti gli stati nei quali gli esseri sono rivestiti di forme, poiché ciò che propriamente caratterizza l'individualità e la costituisce essenzialmente come tale, è appunto la presenza della forma fra le condizioni limitative che definiscono e determinano uno stato d'esistenza. Possiamo ancora riassumere queste ultime considerazioni nella tavola seguente:

Le espressioni «stato sottile» e «stato grossolano», che si riferiscono a gradi differenti della manifestazione formale, saranno spiegate più avanti; ma possiamo accennare fin d’ora che quest’ultima distinzione ha valore soltanto a condizione di prendere come punto di partenza l’individualità umana, o più precisamente il mondo corporeo o sensibile. Lo «stato grossolano», infatti, non è altro che la stessa esistenza corporea, alla quale l’individualità umana, come si vedrà, non appartiene che per una delle sue modalità, e non nel suo sviluppo integrale; quanto allo «stato sottile», esso comprende da una parte le modalità extra-corporee dell’essere umano, o di ogni altro essere nello stesso stato di esistenza, e dall’altra anche tutti gli stati individuali diversi da quello. Come si può osservare, questi due termini non sono veramente simmetrici e neppure confrontabili, poiché l’uno rappresenta soltanto una parte di uno degli stati indefinitamente molteplici che costituiscono la manifestazione formale, mentre l’altro comprende tutto il resto di questa manifestazione.[4] La simmetria si ritrova, fino a un certo punto, soltanto se ci si limita alla considerazione della sola individualità umana e del resto è proprio da questo punto di vista che la distinzione di cui si tratta è in primo luogo stabilita dalla dottrina indù; anche se poi questo punto di vista viene superato, ed è adottato soltanto perché si riesca effettivamente a superarlo, ciò nondimeno dobbiamo inevitabilmente prenderlo come base e termine di paragone, poiché concerne lo stato in cui attualmente ci troviamo. Diremo dunque che l’essere umano, considerato nella sua interezza, comporta un certo insieme di possibilità che costituiscono la sua modalità corporea o grossolana, nonché una moltitudine

---

[4] Possiamo far capire questa asimmetria mediante una semplicissima constatazione che si rifà alla logica ordinaria: considerando un attributo o una qualità, si dividono tutte le cose possibili in due gruppi: da una parte quello delle cose che posseggono tale qualità, dall’altra quello delle cose che non la posseggono; ma, mentre il primo gruppo si trova così definito e determinato positivamente, il secondo, che è caratterizzato soltanto in modo puramente negativo, non è affatto limitato da ciò ed è in realtà indefinito; non vi è dunque né comune misura né simmetria fra questi due gruppi, che così non costituiscono realmente una divisione binaria, e la cui distinzione vale d’altronde evidentemente solo dal punto di vista particolare della qualità presa come punto di partenza, poiché il secondo gruppo non ha alcuna omogeneità e può comprendere cose che non hanno niente in comune fra loro, il che tuttavia non impedisce a questa divisione di essere pienamente valida sotto l’aspetto considerato. Ora è appunto così che distinguiamo il manifestato e il non-manifestato, poi, nel manifestato, il formale e l’informale, e infine, nel formale stesso, il corporeo e l’incorporeo.

di altre possibilità che, prolungandosi in diversi sensi di là da questa, costituiscono le sue modalità sottili; tutte queste possibilità riunite non rappresentano tuttavia che un solo e uno stesso grado dell'Esistenza universale. Ne consegue che l'individualità umana è allo stesso tempo molto più e molto meno di quello che gli Occidentali di solito credono che sia: molto più, perché essi ne conoscono quasi soltanto la modalità corporea, che è un'infima parte delle sue possibilità; ma anche molto meno, perché questa individualità, lungi dal rappresentare realmente l'essere totale, non ne è che uno stato, fra una serie indefinita di altri stati, la cui stessa somma è ancora nulla rispetto alla personalità, che è l'essere vero, perché soltanto essa è il suo stato permanente e incondizionato, e soltanto questo può essere considerato assolutamente reale. Indubbiamente, anche tutto il resto è reale, ma soltanto in modo relativo, in virtù della sua dipendenza dal principio e in quanto ne riflette qualche cosa, come l'immagine prodotta nello specchio trae tutta la sua realtà dall'oggetto, senza il quale non avrebbe alcuna esistenza; ma questa minore realtà, che è solo partecipata, è illusoria rispetto alla realtà suprema, come la stessa immagine è anch'essa illusoria rispetto all'oggetto; e, se si pretendesse di isolarla dal principio, questa illusione diventerebbe irrealtà pura e semplice. Si comprende dunque come l'esistenza, vale a dire l'essere condizionato e manifestato, sia allo stesso tempo reale in un certo senso e illusoria in un altro; questo è uno dei punti essenziali mai capiti dagli Occidentali che hanno oltraggiosamente deformato il *Vêdânta* con le loro interpretazioni erronee e piene di pregiudizi.

Dobbiamo ancora avvertire in particolare i filosofi che l'Universale e l'individuale non sono affatto per noi ciò che essi chiamano «categorie»; e ricorderemo loro, poiché i moderni sembrano averlo un poco dimenticato, che le «categorie», nell'accezione aristotelica della parola, non sono che i più generali fra tutti i generi, e perciò appartengono ancora all'ambito dell'individuale, di cui d'altronde, da un certo punto di vista, segnano il limite. Sarebbe più giusto assimilare all'Universale ciò che gli scolastici chiamano i «trascendentali», che appunto oltrepassano tutti i generi, comprese le «categorie»; ma, se questi «trascendentali» appartengono all'ordine universale, sarebbe però sempre un errore credere che costituiscano tutto l'Universale, o anche che siano ciò che vi è di più importante per la metafisica pura; essi sono coestensivi all'Essere, ma non vanno affatto al di là dell'Essere, al quale d'altronde si ferma la dottrina che così li concepisce. Ora, se l'«ontologia» o conoscenza dell'Essere rientra nella metafisica, essa è però lungi dal costituire tutta quanta la metafisica, poiché l'Essere non è affatto il non-manifestato in Sé, ma semplicemente il principio della manifestazione; di conseguenza, ciò che è di là dall'Essere è metafisicamente molto più importante dell'Essere stesso. In altre parole è *Brahma*, non *Îshwara*, che dev'essere riconosciuto come il Principio Supremo; ciò è dichiarato espressamente e prima di ogni altra cosa dai

Brahma-Sûtra, che esordiscono con queste parole: «Ora comincia lo studio di *Brahma*», a cui Shankarâchârya aggiunge il seguente commento: «Ingiungendo la ricerca di *Brahma*, questo primo *sûtra* raccomanda uno studio ragionato dei testi delle *Upanishad*, fatto con l'aiuto di una dialettica che (prendendoli per base e principio) non sia mai in disaccordo con essi e che, come essi (ma a titolo di semplice mezzo ausiliario), si proponga per fine la Liberazione».

3. Il centro vitale dell'essere umano, dimora di Brahma

Il «Sé», come abbiamo visto in ciò che precede, non dev'essere distinto da *Âtmâ*; e, d'altra parte, *Âtmâ* è identificato con *Brahma* stesso: possiamo chiamare ciò l'«Identità Suprema», con un'espressione presa in prestito dall'esoterismo islamico, la cui dottrina, su questo e su molti altri punti, e malgrado le grandi differenze di forma, è in fondo la stessa di quella della tradizione indù. La realizzazione di questa identità si opera per mezzo dello *Yoga*, vale a dire con l'unione intima ed essenziale dell'essere con il Principio Divino o, se si preferisce, con l'Universale; il senso proprio della parola *Yoga* è infatti «unione» e non altro,[1] malgrado le molteplici interpretazioni, una più fantasiosa dell'altra, proposte dagli orientalisti e dai teosofisti. È necessario notare che questa realizzazione non dev'essere considerata propriamente come una «effettuazione», o come «la produzione di un risultato non preesistente», secondo l'espressione di Shankarâchârya, poiché l'unione di cui si tratta, anche se non realizzata attualmente nel senso in cui noi qui la intendiamo, esiste pur sempre potenzialmente, o meglio, virtualmente; si tratta dunque soltanto, per l'essere individuale (poiché non si può parlare di «realizzazione» che in rapporto all'individuo), di prendere effettivamente coscienza di ciò che è realmente e fin dall'eternità.

Perciò si dice che *Brahma* risiede nel centro vitale dell'essere umano, e questo vale per qualsiasi essere umano, non soltanto per colui che è attualmente «unito» o «liberato», due parole che esprimono in fondo la stessa cosa vista sotto due aspetti differenti, la prima in rapporto al Principio, la seconda in rapporto alla manifestazione o all'esistenza condizionata. Si ritiene che questo centro vitale corrisponda analogicamente al ventricolo più piccolo (*guhâ*) del cuore (*hridaya*), che però non dev'essere confuso con il cuore nel senso ordinario della parola, ossia con l'organo fisiologico che ha appunto questo nome, poiché in realtà è il centro, non soltanto dell'individualità corporea, ma dell'individualità integrale, suscettibile d'una estensione indefinita nel suo ambito (che del resto è soltanto un grado dell'Esistenza), e della quale la modalità corporea non costituisce che una parte, anzi, una parte molto limitata, come già abbiamo visto.

Il cuore è considerato il centro della vita, e in effetti lo è, dal punto di vista fisiologico, rispetto alla circolazione del sangue, al quale la vitalità

[1] La radice di questa parola si ritrova, appena alterata, nel latino *jungere* e nei suoi derivati.

stessa è essenzialmente legata in modo particolarissimo, come tutte le tradizioni concordemente riconoscono; ma è inoltre considerato tale in un ordine superiore, e in qualche modo simbolicamente, rispetto all'Intelligenza universale (nel significato della parola araba *El-Aql*) nelle sue relazioni con l'individuo. A questo proposito è opportuno osservare che gli stessi Greci, e Aristotele fra gli altri, attribuivano al cuore la medesima funzione, e ne facevano inoltre la sede dell'intelligenza, se ci è consentito questo modo d'esprimerci, e non del sentimento, come sono soliti fare i moderni; il cervello, infatti, non è veramente che lo strumento del «mentale», vale a dire del pensiero discorsivo e riflessivo; così, secondo un simbolismo a cui abbiamo già accennato in precedenza, il cuore corrisponde al sole e il cervello alla luna. È ovvio, d'altronde, che, quando si designa il cuore come centro dell'individualità integrale, occorre fare ben attenzione a non considerare quella che è soltanto un'analogia come un'assimilazione, ed anche al fatto che si tratta solo di una corrispondenza, del resto per nulla arbitraria, ma perfettamente fondata, quantunque i nostri contemporanei siano per abitudine portati a disconoscerne le ragioni profonde.

«In questa dimora di *Brahma* (*Brahma-pura*)», vale a dire nel centro vitale di cui abbiamo parlato, «vi è un piccolo loto, una dimora nella quale c'è una piccola cavità (*dahara*), occupata dall'Etere (*Âkâsha*); si deve cercare Ciò che risiede in questo luogo, e Lo si conoscerà».[2] In questo centro dell'individualità, infatti, non risiede soltanto l'elemento etereo, principio degli altri quattro elementi sensibili, come potrebbe credere chi si arrestasse al significato più esteriore, cioè a quello che riguarda unicamente il mondo corporeo. Questo elemento svolge sì la funzione di principio nel mondo corporeo, ma in un senso tutto relativo, così come questo stesso mondo è eminentemente relativo, ed è proprio questo senso che bisogna trasporre analogicamente. D'altronde l'Etere è menzionato qui solo come «supporto» per tale trasposizione, e la stessa conclusione del testo lo suggerisce esplicitamente, poiché, se non si trattasse in realtà di altra cosa, evidentemente non vi sarebbe niente da cercare; aggiungeremo che il loto e la cavità di cui si parla devono essere anche considerati simbolicamente, perché una «localizzazione» di questo genere non va certo intesa alla lettera, dal momento che, superato il punto di vista dell'individualità corporea, le altre modalità non sono più sottomesse alla condizione spaziale.

Ciò di cui veramente si tratta non è neppure soltanto l'«anima vivente» (*jîvâtmâ*), ossia la manifestazione particolare del «Sé» nella vita (*jîva*), dunque nell'individuo umano, considerato più particolarmente sotto l'aspetto vitale, che esprime una delle condizioni d'esistenza le quali propriamente definiscono il suo stato, e che, d'altronde, si riferisce a tutto l'insieme delle sue modalità. Infatti, metafisicamente, tale manifestazione non dev'essere considerata separatamente dal suo principio, che è il «Sé»; e

---

[2] *Chhândogya Upanishad*, 8° Prapâthaka, 1° Khanda, shruti 1.

se questo appare come *jîva* nell'ambito dell'esistenza individuale, dunque in modo illusorio, esso è però *Âtmâ* nella realtà suprema. «Questo *Âtmâ* che sta nel cuore è più piccolo di un chicco di riso, più piccolo di un chicco d'orzo, più piccolo di un chicco di senape, più piccolo di un chicco di miglio, più piccolo del germe racchiuso in un chicco di miglio; questo *Âtmâ* che sta nel cuore è anche più grande della terra (il dominio della manifestazione grossolana), più grande dell'atmosfera (il dominio della manifestazione sottile), più grande del cielo (il dominio della manifestazione informale), più grande di tutti questi mondi messi insieme (vale a dire è al di là di ogni manifestazione, essendo l'incondizionato)».[3] Il fatto è che, poiché l'analogia va applicata, secondo quanto già abbiamo spiegato, in senso inverso – allo stesso modo in cui l'immagine di un oggetto in uno specchio è invertita rispetto all'oggetto –, quello che è il primo o il più grande nell'ordine principiale è, per lo meno apparentemente, l'ultimo o il più piccolo nell'ordine della manifestazione.[4] Per rendere la cosa più chiara, prenderemo dei termini di paragone nel campo della matematica: il punto geometrico è nullo quantitativamente, né occupa spazio, benché sia il principio da cui è prodotto tutto lo spazio, che è lo sviluppo delle sue virtualità;[5] allo stesso modo l'unità aritmetica è il più piccolo dei numeri se la si considera all'interno della loro molteplicità, ma in linea di principio è il più grande, poiché li contiene tutti virtualmente e ne produce l'intera serie con la sola ripetizione indefinita di se stessa. Il «Sé» è solo potenzialmente nell'individuo, finché l'«Unione» non è realizzata,[6] perciò è paragonabile a

---

[3] *Chhândogya Upanishad*, 3° Prapâthaka, 14° Khanda, shruti 3. È impossibile non ricordare a questo proposito la parabola del Vangelo: «Il Regno dei Cieli è simile a un granello di senape che un uomo prende e semina nel suo campo; esso è il più piccolo di tutti i semi ma, una volta cresciuto, è più grande di tutti gli altri legumi e diviene un albero, tanto che gli uccelli del cielo vengono a riposarsi sui suoi rami» (*Matteo*, 13, *31-32*). Quantunque il punto di vista sia sicuramente differente, è facile capire come la concezione del «Regno dei Cieli» possa essere trasposta metafisicamente: la crescita dell'albero è lo sviluppo delle possibilità; e perfino gli «uccelli del cielo», che allora rappresentano gli stati superiori dell'essere, ricordano un simbolismo simile usato in un altro testo delle *Upanishad*: «Due uccelli, compagni inseparabilmente uniti, stanno su uno stesso albero; l'uno mangia il frutto dell'albero; l'altro guarda senza mangiare» (*Mundaka Upanishad*, 3° Mundaka, 1° Khanda, shruti l; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 4° Adhyâya, shruti 6). Il primo dei due uccelli è *jîvâtmâ*, impegnato nel campo dell'azione e delle sue conseguenze; il secondo è l'*Âtmâ* incondizionato, cioè pura Conoscenza; se sono inseparabilmente uniti, è perché il primo non è distinto dal secondo che in modo illusorio.

[4] Anche in questo caso, troviamo lo stesso concetto espresso con grande chiarezza nel Vangelo: «Gli ultimi saranno i primi e i primi saranno gli ultimi» (*Matteo*, 20, *16*).

[5] Anche da un punto di vista più esteriore, quello della geometria ordinaria ed elementare, si può far osservare che, per spostamento continuo, il punto produce la linea, la linea la superficie, e quest'ultima il volume; ma, inversamente, la superficie è l'intersezione di due volumi, la linea è l'intersezione di due superfici, il punto è l'intersezione di due linee.

[6] Dei resto, è in realtà l'individuo che è nel «Sé», e l'essere ne prende effettivamente coscienza quando l'«Unione» è realizzata; ma questa presa di coscienza implica la

un seme o a un germe; ma l'individuo e l'intera manifestazione esistono soltanto per esso e hanno realtà solo perché partecipano della sua essenza, mentre esso oltrepassa immensamente l'intera manifestazione, essendo il Principio unico di tutte le cose.

Se diciamo che il «Sé» è potenzialmente nell'individuo e che l'«Unione» esiste solo virtualmente prima della realizzazione, evidentemente ciò è da intendersi soltanto dal punto di vista dell'individuo stesso. Infatti il «Sé» non è soggetto ad alcuna contingenza, perché è essenzialmente incondizionato; è immutabile nella sua «permanente attualità», e così non può avere in sé alcunché di potenziale. Occorre quindi aver cura nel distinguere «potenzialità» e «possibilità»: la prima indica la capacità di avere un certo sviluppo, presuppone una possibile «attualizzazione», e può dunque applicarsi solamente al «divenire» o alla manifestazione; le possibilità, invece, considerate nello stato principiale e non-manifestato, che esclude ogni «divenire», non possono in alcun modo essere viste come potenziali. All'individuo, però, tutte le possibilità che lo oltrepassano appaiono potenziali, perché, nella misura in cui egli considera se stesso in modo «separativo», come se avesse da sé il proprio essere, ciò che può raggiungere è propriamente soltanto un riflesso (*âbhâsa*), e non queste possibilità stesse; benché ciò sia soltanto un'illusione, possiamo comunque affermare che queste possibilità restano sempre potenziali per l'individuo, poiché egli non può raggiungerle in quanto individuo e, non appena esse sono realizzate, non esiste invero più alcuna individualità, come spiegheremo più compiutamente quando dovremo parlare della «Liberazione». Ma qui dobbiamo porci al di là del punto di vista individuale, al quale, pur considerandolo illusorio, nondimeno riconosciamo quella realtà che può assumere nel suo ordine; anche quando consideriamo l'individuo, ciò è possibile solo in quanto l'individuo dipende essenzialmente dal Principio, unico fondamento di questa realtà, e in quanto si integra, virtualmente o effettivamente, con l'essere totale; metafisicamente, tutto deve essere in definitiva ricollegato al Principio, che è il «Sé».

Così, dal punto di vista fisico, ciò che risiede nel centro vitale è l'Etere; dal punto di vista psichico, è l'«anima vivente», e fin qui non oltrepassiamo il dominio delle possibilità individuali; ma ciò che risiede nel centro vitale è anche e soprattutto, dal punto di vista metafisico, il «Sé» principiale e incondizionato. È dunque proprio lo «Spirito Universale» (*Âtmâ*) a essere, in realtà, lo stesso *Brahma*, il «Supremo Ordinatore»; e così è pienamente giustificata la designazione di questo centro come *Brahma-pura*. Ora *Brahma*, concepito in tale maniera nell'uomo (e lo si potrebbe considerare

---

liberazione dalle limitazioni che costituiscono l'individualità come tale, e che, più in generale, condizionano ogni manifestazione. Quando parliamo del «Sé» come in certo modo presente nell'individuo, ci poniamo dal punto di vista della manifestazione, e anche questa è un'applicazione del senso inverso.

in modo simile in rapporto a ogni stato dell'essere), è chiamato *Purusha*, perché riposa o risiede nell'individualità (si tratta, ripetiamolo ancora, dell'individualità integrale, non semplicemente dell'individualità limitata alla sua modalità corporea) come in una città (*puri-shaya*), perché *pura*, nel senso proprio e letterale, significa «città».[7]

Nel centro vitale, residenza di *Purusha*, «non brilla il sole, né la luna, né le stelle, né i lampi; meno ancora questo fuoco visibile (l'elemento igneo sensibile, o *Têjas*, la cui qualità propria è la visibilità). Tutto brilla in seguito all'irraggiamento di *Purusha* (riflettendo la sua luce); e questo tutto (l'individualità integrale, considerata come "microcosmo") è illuminato dal suo splendore».[8] Parimenti si legge nella *Bhagavad-Gîtâ*:[9] «Bisogna cercare il luogo (simboleggiante uno stato) da cui non c'è ritorno (alla manifestazione), e rifugiarsi nel *Purusha* primordiale donde è venuto l'impulso originario (della manifestazione universale)... Quel luogo, né il sole, né la luna, né il fuoco lo rischiarano; quella è la mia suprema dimora».[10] *Purusha* è rappresentato come una luce (*jyotis*), perché la luce simboleggia la Conoscenza, ed esso è la fonte di ogni altra luce, che in fondo è soltanto il suo riflesso, perché ogni conoscenza relativa non può esistere che per partecipazione, sia pure indiretta e lontana, all'essenza della Conoscenza suprema. Nella luce di questa Conoscenza, tutte le cose sono in perfetta simultaneità, poiché, principialmente, non può esservi che un

---

[7] Senza dubbio questa spiegazione della parola *Purusha* non deve essere considerata una derivazione etimologica; essa rientra nell'ambito del *Nirukta*, vale a dire di una interpretazione che si basa principalmente sul valore simbolico degli elementi di cui sono composte le parole; questo metodo esplicativo, per lo più incompreso dagli orientalisti, è in un certo modo paragonabile a quello che si incontra nella *Qabbalah* ebraica; non era nemmeno interamente sconosciuto ai Greci, e ve ne sono esempi nel *Cratilo* di Platone. Quanto al significato di *Purusha*, facciamo notare che *puru* esprime un'idea di «pienezza».

[8] *Katha Upanishad*, 2° Adhyâya, 5ª Valli, shruti 15; *Mundaka Upanishad*, 2° Mundaka, 2° Khanda, shruti 10; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 6° Adhyâya, shruti 14.

[9] È noto che la *Bhagavad-Gîtâ* è un episodio del *Mahâbhârata*, e a questo proposito ricorderemo che gli *Itihâsa*, vale a dire il *Râmâyana* e il *Mahâbhârata*, dato che fanno parte della *Smriti*, sono tutt'altra cosa che semplici «poemi epici» nel senso «profano» in cui li intendono gli Occidentali.

[10] *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 4 e 6. Occorre segnalare l'interessante somiglianza di questi testi con il seguente passo della descrizione della «Gerusalemme Celeste» nell'*Apocalisse*, 21, *23*: «E la città non ha bisogno della luce del sole, né della luce della luna, perché la gloria di Dio la illumina e la sua lampada è l'Agnello». Da ciò si può vedere come la «Gerusalemme Celeste» non sia senza rapporti con la «città di *Brahma*»; per chi non ignori la relazione che unisce l'«Agnello» del simbolismo cristiano all'*Agni* vedico, l'accostamento è ancora più significativo. Senza poter insistere su quest'ultimo punto, diremo, per evitare ogni falsa interpretazione, che non pretendiamo affatto di stabilire una relazione etimologica fra *Agnus* e *Ignis* (l'equivalente latino di *Agni*); ma somiglianze fonetiche come quella esistente fra queste due parole hanno spesso una parte importante nel simbolismo; del resto, per noi, non c'è nulla di fortuito in questo, poiché tutto ciò che esiste ha la sua ragione d'essere, comprese le forme del linguaggio. Conviene ancora notare, a questo stesso riguardo, che il veicolo di *Agni* è un ariete.

«eterno presente», l'immutabilità escludendo ogni successione; i rapporti fra possibilità che, in Sé, sono eternamente contenute nel Principio non appaiono in modo successivo (il che non significa necessariamente in modo temporale) che nell'ordine del manifestato. «Questo *Purusha*, della grandezza di un pollice (*angushtha-mâtra*, espressione che non va intesa letteralmente come dimensione spaziale, ma che si riferisce alla stessa idea a cui allude il paragone con il seme),[11] è di una luminosità chiara come un fuoco senza fumo (senza alcuna mescolanza di oscurità o d'ignoranza); è il signore del passato e del futuro (essendo eterno, dunque onnipresente, per cui contiene attualmente tutto ciò che appare come passato e futuro rispetto a un qualunque momento della manifestazione; questo, d'altronde, può essere trasposto al di fuori di quella particolare modalità di successione che è propriamente il tempo); esso è oggi (nello stato attuale che costituisce l'individualità umana) e sarà domani (e in tutti i cicli o stati di esistenza) tale quale è (in Sé, principialmente, fin dall'eternità)».[12]

---

[11] Si potrebbe anche, a questo proposito, stabilire un paragone con l'«endogenia dell'Immortale» insegnata dalla tradizione taoista, come pure con il *luz* o «nocciolo di immortalità» della tradizione ebraica.

[12] *Katha Upanishad*, 2° Adhyâya, 4ª Valli, shruti 12 e 13. Nell'esoterismo islamico, la stessa idea è espressa in termini quasi identici da Mohyîddîn Ibn Arabi nel suo *Trattato dell'Unità* (*Risâlatu-l-Ahadiyah*): «Egli (*Allah*) è ora tale quale è stato (fin da tutta l'eternità) tutti i giorni nello stato di Creatore Sublime». La sola differenza riguarda l'idea di «creazione», propria delle dottrine tradizionali che, almeno parzialmente, si ricollegano al Giudaismo; in fondo questo non è che un modo particolare di esprimere ciò che si riferisce alla manifestazione universale e alla sua relazione con il Principio. [Una traduzione del *Trattato dell'Unità* è stata pubblicata nei fascicoli 7 e 8 della «Rivista di Studi Tradizionali». *N.d.T.*].

4. Purusha e Prakriti

Dobbiamo ora considerare *Purusha*, non più in se stesso, ma in rapporto alla manifestazione; questo ci consentirà di capire meglio in seguito come esso possa essere visto sotto diversi aspetti, pur essendo in realtà uno solo. Diremo dunque che *Purusha*, affinché la manifestazione si produca, deve entrare in correlazione con un altro principio, sebbene una tale correlazione sia inesistente per ciò che concerne il suo aspetto più elevato (*uttama*), e non vi sia in realtà proprio nessun altro principio, se non in senso relativo, al di fuori del Principio Supremo; ma, quando si tratta della manifestazione, anche principialmente, già siamo nell'ambito della relatività. Il correlativo di *Purusha* è allora *Prakriti*, la sostanza primordiale indifferenziata, il principio passivo, rappresentato come femminile, mentre *Purusha*, chiamato anche *Pumas*, è il principio attivo, rappresentato come maschile; e, pur rimanendo immanifesti in se stessi, sono tuttavia i due poli della manifestazione. L'unione di questi due principi complementari produce lo sviluppo integrale dello stato individuale umano, e ciò relativamente a ogni individuo; lo stesso vale per tutti gli stati manifestati dell'essere diversi da quello umano, poiché, se dobbiamo studiare più specialmente questo stato, è bene però non dimenticare mai che è solo uno stato fra gli altri, e che *Purusha* e *Prakriti* ci appaiono risultare in qualche modo da una polarizzazione dell'essere principiale non fino al limite della sola individualità umana, bensì fino al limite della totalità degli stati manifestati, in molteplicità indefinita.

Se, invece di considerare isolatamente ogni individuo, esaminiamo l'ambito complessivo formato da un grado determinato dell'Esistenza, quale ad esempio l'ambito individuale dove si dispiega lo stato umano, o qualsiasi altro ambito analogo dell'esistenza manifestata, parimenti definito da un certo insieme di condizioni particolari e limitative, *Purusha*, per tale ambito (comprendente tutti gli esseri che vi sviluppano le loro possibilità di manifestazione corrispondenti, tanto successivamente quanto simultaneamente), è assimilato a *Prajâpati*, il «Signore degli esseri prodotti», espressione di *Brahma* stesso concepito come Volontà Divina e Ordinatore Supremo.[1] Questa Volontà si manifesta più specialmente, in

[1] *Praiâpati* è anche *Vishwakarma*, il «principio costruttivo universale»; il suo nome e la sua funzione sono suscettibili d'altronde di applicazioni molteplici e più o meno specializzate,

ciascun particolare ciclo di esistenza, come il *Manu* di quel ciclo, che gli dà la sua Legge (*Dharma*); infatti *Manu*, come abbiamo già spiegato altrove, non deve in alcun modo essere considerato un personaggio storico né un «mito», bensì un principio, che è propriamente l'Intelligenza cosmica, immagine riflessa di *Brahma* (e in realtà una cosa sola con Lui) che si esprime come Legislatore primordiale e universale.[2] Come *Manu* è il prototipo dell'uomo (*mânava*), così la coppia *Purusha-Prakriti*, rispetto a un determinato stato dell'essere, può venire considerata equivalente, nell'ambito di esistenza che corrisponde a quello stato, a ciò che l'esoterismo islamico chiama l'«Uomo Universale» (*El-Insânul-kâmil*),[3] concezione che d'altronde può essere poi estesa a tutto l'insieme degli stati manifestati, e che allora stabilisce l'analogia costitutiva fra la manifestazione universale e la sua modalità individuale umana,[4] o, per usare il linguaggio di certe scuole occidentali, fra il «macrocosmo» e il «microcosmo».[5]

A questo punto, è indispensabile osservare che la concezione della coppia *Purusha-Prakriti* non ha alcuna relazione con una qualsiasi concezione «dualista», e che, in particolare, è totalmente differente dal dualismo «spirito-materia» della filosofia occidentale moderna, la cui origine è in realtà imputabile al cartesianismo. Non si può considerare *Purusha* come corrispondente alla nozione filosofica di «spirito», come abbiamo già accennato a proposito della designazione di *Âtmâ* come «Spirito Universale», che è accettabile solo a patto che venga intesa in un senso del tutto diverso; e, malgrado le asserzioni di numerosi orientalisti, *Prakriti* corrisponde ancora meno alla nozione di «materia», la quale d'altronde è completamente estranea al pensiero indù, a tal punto che in sanscrito non esiste alcuna parola che la possa esprimere, neanche approssimativamente, il che dimostra che tale nozione non è veramente fondamentale. Del resto, è assai probabile che gli stessi Greci non avessero la nozione di materia quale è intesa dai moderni, sia filosofi che fisici; in

---

secondo che siano o meno collegati alla considerazione di questo o quel ciclo o stato determinato.

[2] È interessante notare che anche in altre tradizioni il Legislatore primordiale è designato con nomi la cui radice è la stessa di quella del *Manu* indù: tali sono, in particolare, il *Menes* o *Mina* degli Egizi, il *Minos* dei Greci e il *Menw* dei Celti; è dunque un errore considerare questi nomi come nomi di personaggi storici.

[3] È l'*Adam Qadmon* della *Qabbalah* ebraica; è anche il «Re» (*Wang*) della tradizione estremo-orientale (*Tao-te-king*, XXV).

[4] Ricordiamo che l'istituzione delle caste si fonda essenzialmente su questa analogia. Sul ruolo di *Purusha* considerato dal punto di vista qui accennato, si veda in particolare il *Purusha-Sûkta* del *Rig-Vêda*, X, 90. *Vishwakarma*, aspetto o funzione dell'«Uomo Universale», corrisponde al «Grande Architetto dell'Universo» delle iniziazioni occidentali.

[5] Questi termini appartengono propriamente all'Ermetismo e riteniamo di non doverci preoccupare dell'uso più o meno abusivo che di essi è stato fatto da parte degli pseudo-esoteristi contemporanei.

ogni caso, il senso della parola *ὕλη* in Aristotele coincide con quello di «sostanza» in tutta la sua universalità, e *εἶδος*, (che la parola «forma» rende piuttosto male, per gli equivoci cui può troppo facilmente dar luogo) corrisponde non meno esattamente all'«essenza», considerata come correlativa della «sostanza». Infatti, le parole «essenza» e «sostanza», prese nella loro accezione più ampia, sono forse, nelle lingue occidentali, quelle che meglio fanno capire la concezione di cui stiamo parlando, concezione d'ordine molto più universale di quella di «spirito» e «materia», e di cui quest'ultima non rappresenta tutt'al più che un aspetto particolarissimo, una specificazione in rapporto a un determinato stato d'esistenza, fuori del quale cessa interamente d'essere valida, invece di essere applicabile alla totalità della manifestazione universale, come è il caso della concezione di «essenza» e di «sostanza». È inoltre necessario aggiungere che la distinzione fra queste ultime, pur fondamentale rispetto a ogni altra, non per questo è meno relativa: essa è la prima fra tutte le dualità, quella da cui derivano tutte le altre direttamente o indirettamente, e da dove propriamente ha inizio la molteplicità; ma in questa dualità non bisogna vedere l'espressione di una irriducibilità assoluta che certamente non può esserci: è l'Essere Universale che, relativamente alla manifestazione di cui è il principio, si polarizza in «essenza» e in «sostanza», senza peraltro che la sua intima unità ne sia in alcun modo alterata. Ricorderemo a questo proposito che il *Vêdânta*, appunto perché puramente metafisico, è essenzialmente la «dottrina della non-dualità» (*adwaita-vâda*);[6] se il *Sânkhya* è potuto apparire «dualista» a chi non l'ha capito, ciò dipende dal suo punto di vista che si ferma alla considerazione della prima dualità, ciò che però non gli impedisce affatto di ammettere come possibile tutto ciò che l'oltrepassa, contrariamente alle concezioni sistematiche, prerogativa dei filosofi.

Dobbiamo precisare ancora che cosa sia *Prakriti*, il primo dei venticinque principi (*tattwa*) enumerati nel *Sânkhya*; ma abbiamo dovuto prendere in esame *Purusha* prima di *Prakriti*, essendo inammissibile che il principio plastico o sostanziale (nel significato strettamente etimologico della parola, che esprime il «*substratum* universale», vale a dire il supporto di tutta la manifestazione)[7] sia dotato di «spontaneità», dato che è puramente

---

[6] Abbiamo spiegato, nell'*Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, che questo «non-dualismo» non va confuso con il «monismo», che, qualunque forma prenda, è, come il «dualismo», di ordine semplicemente filosofico e non metafisico; esso non ha nulla in comune neppure con il «panteismo» ed è tanto meno assimilabile ad esso in quanto quest'ultima denominazione, quando è usata in un senso ragionevole, implica sempre un certo «naturalismo» propriamente antimetafisico.

[7] Aggiungiamo, per evitare ogni possibile errore di interpretazione, che il senso da noi attribuito alla parola «sostanza» non è affatto quello in cui questo termine è stato usato da Spinoza, in quanto per un effetto della confusione «panteista» egli se ne serve per designare l'Essere Universale stesso, almeno nella misura in cui è capace di concepirlo; in realtà, l'Essere Universale è di là dalla distinzione di *Purusha* e *Prakriti*, che si unificano in esso come loro principio comune.

potenziale e passivo, atto a ricevere qualunque determinazione, senza possederne però attualmente alcuna. *Prakriti* non può dunque essere veramente causa di per se stessa (alludiamo alla «causalità efficiente»), al di fuori dell'azione, o meglio dell'influenza del principio essenziale, *Purusha*, il quale è, potremmo dire, il «determinante» della manifestazione; tutte le cose manifestate sono prodotte da *Prakriti*, di cui sono determinazioni o modificazioni, ma senza la presenza di *Purusha* queste produzioni sarebbero sprovviste di ogni realtà. L'opinione secondo cui *Prakriti* sarebbe sufficiente a se stessa come principio della manifestazione potrebbe essere ricavata soltanto da una concezione completamente errata del *Sânkhya* derivante semplicemente dal fatto che, in questa dottrina, ciò che è chiamato «produzione» è sempre considerato esclusivamente sotto l'aspetto «sostanziale», e forse anche dal fatto che *Purusha* vi è enumerato soltanto quale venticinquesimo *tattwa*, peraltro interamente indipendente dagli altri, i quali comprendono *Prakriti* e tutte le sue modificazioni; un'opinione del genere sarebbe del resto formalmente contraria all'insegnamento del *Vêda*.

Mûla-Prakriti è la «Natura primordiale» (chiamata in arabo *El-Fitrah*), radice di tutte le manifestazioni (*mûla* significa infatti «radice»); essa è chiamata anche *Pradhâna*, vale a dire «ciò che è posto prima d'ogni cosa», contenendo in potenza tutte le determinazioni; secondo i *Purâna* è identica a *Mâyâ*, concepita come «madre delle forme». È indifferenziata (*avyakta*) e «indistinguibile», non essendo né composta di parti né dotata di qualità, può essere soltanto inferita dai suoi effetti, poiché non la si può percepire in se stessa, ed è produttiva senza essere essa stessa produzione. «Essendo radice, è senza radice, poiché non sarebbe radice, se essa stessa avesse una radice».[8] «*Prakriti*, radice di tutto, non è una produzione. Sette principi, il grande (*Mahat*, che è il principio intellettuale o *Buddhi*) e gli altri (*ahankâra* o la coscienza individuale, che genera la nozione dell'"io", e i cinque *tanmâtra* o determinazioni essenziali delle cose), sono insieme produzioni (di *Prakriti*) e produttivi (rispetto ai seguenti). Sedici (gli undici *indriya* o facoltà di sensazione e di azione, ivi compreso il *manas* o "mentale", e i cinque *bhûta* o elementi sostanziali e sensibili) sono produzioni (improduttive). *Purusha* non è né produzione, né produttivo (in se stesso)»,[9] quantunque sia la sua azione, o meglio la sua attività «non-agente», secondo un'espressione che prendiamo in prestito dalla tradizione estremo-orientale, a determinare essenzialmente tutto ciò che è produzione sostanziale in *Prakriti*.[10]

---

[8] *Sânkhya-Sûtra*, 1° Adhyâya, sûtra 67.

[9] *Sânkhya-Kârikâ*, shloka 3.

[10] Colebrooke (*Essais sur la Philosophie des Hindous*, tradotti in francese da G. Pauthier, *1er Essai*) ha segnalato con ragione la notevole concordanza che esiste fra l'ultimo passo citato e i seguenti, tratti dal *De divisione naturae* di Scoto Erigena: «La divisione della Natura mi sembra doversi stabilire secondo quattro differenti specie, di cui la prima è ciò che crea e non è creato; la seconda, ciò che è creato e a sua volta crea; la terza, ciò che è creato e non crea; e la quarta, infine, ciò che non è creato e nemmeno crea» (Libro primo).

Aggiungeremo, per completare queste nozioni, che *Prakriti*, pur essendo necessariamente una sola nella sua «indistinzione», contiene in sé una triplicità che, attualizzandosi sotto l'influsso «ordinatore» di *Purusha*, produce le sue molteplici determinazioni. Infatti possiede tre *guna* o qualità costitutive, che sono in perfetto equilibrio nella sua indifferenziazione primordiale; ogni manifestazione o modificazione della sostanza rappresenta una rottura di questo equilibrio, e gli esseri, nei loro differenti stati di manifestazione, partecipano dei tre *guna* in gradi diversi e, per così dire, secondo proporzioni indefinitamente varie. Questi *guna* non sono dunque degli stati, ma condizioni dell'Esistenza universale, alle quali sono sottomessi tutti gli esseri manifestati, e che occorre aver cura di distinguere dalle condizioni particolari che determinano e definiscono questo o quello stato o modo della manifestazione. I tre *guna* sono: *sattwa*, la conformità all'essenza pura dell'Essere (*Sat*), che è identificata con la Luce intelligibile o con la Conoscenza, ed è rappresentata come una tendenza ascendente; *rajas*, l'impulso espansivo, in base al quale l'essere si sviluppa in un certo stato e, in qualche modo, a un livello determinato dell'esistenza; infine *tamas*, l'oscurità, assimilata all'ignoranza, e rappresentata come una tendenza discendente. Ci limiteremo per ora a queste definizioni, che abbiamo già accennate altrove; non è questo il luogo per esporre più completamente queste considerazioni, che esulano un poco dal nostro tema, né è il luogo per parlare delle applicazioni diverse alle quali esse danno luogo, specialmente per ciò che concerne la teoria cosmologica degli elementi; questi sviluppi troveranno migliore collocazione in altri studi.

«Ma la prima specie e la quarta (assimilabili rispettivamente a *Prakriti* e a *Purusha*) coincidono (si confondono, o meglio, si uniscono) nella Natura Divina, poiché questa può esser detta creatrice e increata, quale è in se stessa, ma anche né creatrice né creata, poiché, essendo infinita, nulla può produrre che le sia esteriore, né vi è possibilità alcuna che essa non sia in sé e per Sé» (Libro terzo). Si noterà tuttavia la sostituzione dell'idea di «creazione» a quella di «produzione»; d'altra parte, l'espressione «Natura Divina» non è perfettamente adeguata, poiché ciò che designa è propriamente l'Essere Universale: in realtà, è *Prakriti* la natura primordiale, e *Purusha*, essenzialmente immutabile, è al di fuori della Natura, il cui nome stesso esprime un'idea di «divenire».

5. Purusha inalterato dalle modificazioni individuali

Secondo la *Bhagavad-Gîtâ*, «vi sono nel mondo due *Purusha*, l'uno distruttibile, l'altro indistruttibile: il primo è ripartito fra tutti gli esseri, l'altro è l'immutabile. Ma vi è un altro *Purusha*, il più alto (*uttama*), che si chiama *Paramâtmâ* e che, Signore imperituro, penetra e sostiene i tre mondi (la terra, l'atmosfera e il cielo, che rappresentano i tre gradi fondamentali fra cui sono ripartiti tutti i modi della manifestazione). Poiché io sono al di là del distruttibile e anche dell'indistruttibile (quale Principio Supremo dell'uno e dell'altro), sono celebrato nel mondo e nel *Vêda* con il nome di *Purushottama*».[1] Fra i primi due *Purusha*, il «distruttibile» è *jîvâtmâ*, la cui esistenza distinta è infatti transitoria e contingente come quella della stessa individualità, e l'«indistruttibile» è *Âtmâ* in quanto personalità, principio permanente dell'essere in tutti i suoi stati di manifestazione;[2] quanto al terzo, esso è, secondo ciò che dichiara espressamente il testo, *Paramâtmâ*, di cui la personalità è una determinazione primordiale, come abbiamo spiegato in precedenza. Quantunque la personalità sia in realtà al di là del dominio della molteplicità, si può tuttavia, in un certo senso, parlare di una personalità per ciascun essere (si tratta naturalmente dell'essere totale, e non di uno stato considerato isolatamente): perciò il *Sânkhya*, il cui punto di vista non raggiunge *Purushottama*, spesso presenta *Purusha* come molteplice; ma si deve notare che, anche in questo caso, il suo nome è sempre usato al singolare, per affermare nettamente la sua unità essenziale. Il *Sânkhya* non ha dunque nulla in comune con un «monadismo» del genere di quello di Leibniz, nel quale, d'altronde, la «sostanza individuale» è

---

[1] *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 16-18.

[2] Sono «i due uccelli che stanno su uno stesso albero», secondo i testi delle *Upanishad* citati in una nota precedente. D'altra parte, anche nella *Katha Upanishad*, 2° Adhyâya, 6ª Valli, shruti 1, si parla di un albero, ma questo simbolo ha allora un'applicazione «macrocosmica», non più «microcosmica»: «Il mondo è come un fico eterno (*ashwattha sanâtana*) la cui radice è rivolta in alto e i cui rami affondano nella terra»; parimenti, nella *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 1: «È un fico imperituro, la radice in alto e i rami in basso, le cui foglie sono gli inni del *Vêda*; chi lo conosce, conosce il *Vêda*». La radice è in alto perché rappresenta il principio, e i rami sono in basso perché rappresentano il dispiegarsi della manifestazione; l'albero è capovolto perché l'analogia va applicata, qui come dappertutto, in senso inverso. In entrambi i casi si dice che l'albero è il fico sacro (*ashwattha* o *pippala*); in questa o in altre forme, il simbolismo dell'«Albero del Mondo» è lungi dall'essere peculiare dell'India: la quercia dei Celti, il tiglio dei Germani, il frassino degli Scandinavi rappresentano esattamente la stessa cosa.

considerata un tutto completo, una specie di sistema chiuso, concezione incompatibile con ogni nozione di ordine veramente metafisico.

Purusha, considerato identico alla personalità, «è per così dire[3] una parte (*ansha*) del Supremo Ordinatore (che, tuttavia, non ha realmente parti, essendo assolutamente indivisibile e "senza dualità") come una scintilla lo è del fuoco (la cui natura è d'altronde interamente in ogni scintilla)».[4] *Purusha* non è sottomesso alle condizioni che determinano l'individualità e, anche nei suoi rapporti con questa, resta inalterato dalle modificazioni individuali (quali, per esempio, il piacere e il dolore), che sono puramente contingenti e accidentali, non essenziali all'essere, e che provengono tutte dal principio plastico, *Prakriti* o *Pradhâna*, la loro sola radice. È da questa sostanza, la quale contiene in potenza tutte le possibilità di manifestazione, che le modificazioni sono prodotte nell'ordine manifestato, con lo sviluppo stesso di queste possibilità, o, per usare un linguaggio aristotelico, con il loro passaggio dalla potenza all'atto. «Ogni modificazione (*parinâma*),» dice Vijnâna-Bhikshu «a partire dalla produzione originale del mondo (vale a dire di ogni ciclo di esistenza) fino alla sua dissoluzione finale, proviene esclusivamente da *Prakriti* e dai suoi derivati», vale a dire dai ventiquattro primi *tattwa* del *Sânkhya*.

Purusha è tuttavia il principio essenziale di tutte le cose, perché determina lo sviluppo delle possibilità di *Prakriti*; ma esso stesso non entra mai nella manifestazione, sicché tutte le cose, considerate in modo distintivo, sono differenti da esso, e nulla di ciò che le concerne come tali (che costituisce quello che si può chiamare il «divenire») può pregiudicare la sua immutabilità. «Così la luce solare o lunare (suscettibile di molteplici modificazioni) sembra identica a ciò che la produce (la sorgente luminosa considerata come immutabile in se stessa), eppure ne è distinta (nella sua manifestazione esteriore, e parimenti le modificazioni o le qualità manifestate sono, come tali, distinte dal loro principio essenziale, in quanto non possono in alcun modo alterarlo). Come l'immagine del sole riflessa nell'acqua trema o vacilla, secondo le ondulazioni dell'acqua, senza tuttavia influire sulle altre immagini riflesse in essa né, a maggior ragione, influire sull'orbe solare, così le modificazioni di un individuo non alterano un altro individuo, né soprattutto il Supremo Ordinatore stesso»,[5] che è

---

[3] La parola *iva* indica che si tratta di un paragone (*upamâ*) o di un modo di parlare destinato a facilitare la comprensione, che però non dev'essere inteso alla lettera. Ecco un testo taoista che esprime un'idea consimile: «Le norme di ogni genere, come quella che di più organi fa un corpo (o di più stati un essere)... sono altrettante partecipazioni del Rettore Universale. Queste partecipazioni non L'aumentano, né Lo diminuiscono, poiché sono comunicate da Lui, non staccate da Lui» (*Tchoang-tseu*, cap. II; traduzione di Padre Wieger, p. 217 [L. Wieger, *Les Pères du système taoïste*, Belles lettres, Paris, 1975]).

[4] *Brahma-Sûtra*, 2° Adhyâya, 3° Pâda, sûtra 43. Ricordiamo che noi seguiamo principalmente, nella nostra interpretazione, il commento di Shankarâchârya.

[5] *Brahma-Sûtra*, 2° Adhyâya, 3° Pâda, sûtra 46-53.

Purushottama, e al quale la personalità è realmente identica nella sua essenza, come ogni scintilla è identica al fuoco, considerato come indivisibile nella sua natura intima.

Qui l'«anima vivente» (*jîvâtmâ*) è paragonata all'immagine del sole nell'acqua, in quanto riflesso (*âbhâsa*), nell'ambito individuale e in rapporto a ciascun individuo, della Luce, principialmente una, dello «Spirito Universale» (*Âtmâ*); il raggio luminoso che fa esistere questa immagine e la unisce alla sua origine è, come vedremo, l'intelletto superiore (*Buddhi*), che appartiene alla manifestazione informale.[6] Quanto all'acqua, che riflette la luce solare, essa è di solito il simbolo del principio plastico (*Prakriti*), l'immagine della «passività universale»; d'altronde, questo simbolo, con lo stesso significato, è comune a tutte le dottrine tradizionali.[7] Qui, però, occorre limitarne il senso generale, poiché *Buddhi*, pur essendo informale e sopra-individuale, è ancora manifestata e, pertanto, dipende da *Prakriti* di cui è la prima produzione; l'acqua non può quindi rappresentare qui che l'insieme potenziale delle possibilità formali, vale a dire il dominio della manifestazione in modo individuale, e così essa lascia fuori di sé quelle possibilità informali che, pur corrispondendo a stati di manifestazione, devono tuttavia essere riferite all'Universale.[8]

---

[6] Occorre notare che il raggio presuppone un mezzo di propagazione (manifestazione in modo non-individualizzato), e che l'immagine presuppone un piano di riflessione (individualizzazione attraverso le condizioni di un certo stato d'esistenza).

[7] A questo riguardo, si può far riferimento in particolare all'inizio del *Genesi*, 1, *2*: «E lo Spirito di Dio aleggiava sulle Acque». Nel passo citato vi è una chiarissima indicazione concernente i due principi complementari di cui stiamo parlando, in quanto lo Spirito corrisponde a *Purusha* e le Acque a *Prakriti*. Da un punto di vista differente, e nondimeno collegato analogicamente al precedente, il *Ruahh Elohim* del testo ebraico è anche assimilabile a *Hamsa*, il Cigno simbolico, veicolo di *Brahmâ*, che cova il *Brahmânda*, l'«Uovo del Mondo» contenuto nelle Acque primordiali; occorre notare che *Hamsa* è anche il «soffio» (*spiritus*), che è il senso primario di *Ruahh* in ebraico. Infine, se ci si pone dal punto di vista della costituzione del mondo corporeo, *Ruahh* è l'Aria (*Vâyu*); se ciò non dovesse portarci a considerazioni troppo lunghe, potremmo dimostrare che fra la Bibbia e il *Vêda* esiste una concordanza perfetta, per ciò che concerne l'ordine di sviluppo degli elementi sensibili. In ogni caso, in ciò che abbiamo detto è possibile trovare l'indicazione di tre sensi sovrapposti, che si riferiscono rispettivamente ai tre gradi fondamentali della manifestazione (informale, sottile, grossolana), che la tradizione indù chiama i «tre mondi» (*Tribhuvana*). Questi tre mondi figurano anche nella *Qabbalah* ebraica con i nomi di *Beriah*, *Ietsirah*, *Asiah*; al di sopra di tutti sta *Atsiluth*, lo stato principiale della non-manifestazione.

[8] Se si conserva al simbolo dell'acqua il suo senso generale, l'insieme delle possibilità formali è designato con il nome di «Acque inferiori», e quello delle possibilità informali con il nome di «Acque superiori». La separazione delle «Acque inferiori» e delle «Acque superiori», dal punto di vista cosmogonico, si trova anch'essa descritta nel *Genesi*, 1, *6* e *7*; occorre inoltre rilevare che la parola *Maîm*, che in ebraico designa l'acqua, ha la forma del duale, il che può essere inteso come un riferimento, fra l'altro, al «duplice caos» delle possibilità formali e informali allo stato potenziale. Le Acque primordiali, prima della separazione, sono la totalità delle possibilità di manifestazione, in quanto essa costituisce

l'aspetto potenziale dell'Essere Universale, che è propriamente *Prakriti*. Lo stesso simbolismo ha ancora un altro senso, superiore agli altri, che si ottiene trasponendolo al di là dell'Essere stesso: le Acque rappresentano allora la Possibilità Universale, considerata in modo assolutamente totale, ossia come ciò che nella sua infinità abbraccia allo stesso tempo il dominio della manifestazione e quello della non-manifestazione. Quest'ultimo senso è il più elevato; al grado immediatamente inferiore, nella polarizzazione primordiale dell'Essere, abbiamo *Prakriti*, con la quale siamo ancora solo al principio della manifestazione. Poi, continuando a scendere, possiamo considerare, come abbiamo fatto in precedenza, i tre gradi della manifestazione: ai primi due corrisponderà allora il «duplice caos» di cui già abbiamo parlato, e al mondo corporeo, infine, l'Acqua in quanto elemento sensibile (*Ap*). Quest'ultima, d'altronde, si trova già implicitamente contenuta, come tutto ciò che appartiene alla manifestazione grossolana, nel dominio delle «Acque inferiori», poiché la manifestazione sottile funge da principio immediato e relativo rispetto alla manifestazione grossolana. Benché queste spiegazioni siano un po' lunghe, crediamo che non saranno inutili per far comprendere, con esempi, come si possa considerare una pluralità di significati e di applicazioni nei testi tradizionali.

6. I gradi della manifestazione individuale

Dobbiamo ora passare all'enumerazione dei diversi gradi della manifestazione di *Âtmâ*, inteso come personalità, in quanto tale manifestazione costituisce l'individualità umana; e possiamo ben dire che essa la costituisce effettivamente, poiché l'individualità non avrebbe esistenza alcuna se fosse separata dal suo principio, che è la personalità. Tuttavia, il nostro modo d'esprimerci richiede una riserva: per manifestazione di *Âtmâ* occorre intendere la manifestazione riferita ad *Âtmâ* come suo principio essenziale; ma non si deve per questo pensare che *Âtmâ* si manifesti in qualche modo, perché, come abbiamo già detto, esso non entra mai nella manifestazione, ragion per cui non ne è in alcun modo condizionato. In altre parole, *Âtmâ* è «Ciò da cui tutto è manifestato, senza che sia da nulla manifestato»;[1] questo non dovrà mai essere perso di vista in tutto ciò che segue. Ricorderemo ancora che *Âtmâ* e *Purusha* sono uno stesso e unico principio, e che ogni manifestazione è prodotta da *Prakriti*, non da *Purusha*; ma, se il *Sânkhya* considera soprattutto questa manifestazione come lo sviluppo o l'«attuazione» delle potenzialità di *Prakriti*, poiché il suo punto di vista è principalmente «cosmologico» e non propriamente metafisico, il *Vêdânta* deve scorgervi altra cosa, perché considera *Âtmâ*, che è fuori della modificazione e del «divenire», come il vero principio a cui tutto dev'essere infine riferito. Potremmo dire che, a questo riguardo, esiste il punto di vista della «sostanza» e quello dell'«essenza», e che il primo è il punto di vista «cosmologico», perché è quello della Natura e del «divenire»; ma, d'altra parte, la metafisica non si limita all'«essenza», concepita come correlativa della «sostanza», e nemmeno all'Essere, nel quale questi due termini sono unificati; essa si spinge ben più lontano, poiché s'estende anche a *Paramâtmâ* o *Purushottama*, che è il *Brahma* Supremo, perciò il suo punto di vista (ammesso che questa espressione possa ancora usarsi in tal caso) è veramente illimitato.

D'altra parte, quando parliamo dei differenti gradi della manifestazione individuale, è facile capire che questi gradi corrispondono a quelli della manifestazione universale, data l'analogia costitutiva fra «macrocosmo» e «microcosmo» cui abbiamo sopra accennato. Si capirà ancora meglio se si riflette che tutti gli esseri manifestati sono ugualmente sottomessi alle

[1] *Kêna Upanishad*, 1° Khanda, shruti 5-9; il passo sarà citato per intero più avanti.

condizioni generali che definiscono gli stati d'esistenza nei quali essi sono posti; se, considerando un essere qualunque, non si può isolare realmente uno stato di quell'essere dall'insieme di tutti gli altri stati nella gerarchia dei quali esso si colloca a un determinato livello, non si può neppure, da un altro punto di vista, isolare questo stato da ciò che appartiene, non più allo stesso essere, ma allo stesso grado dell'Esistenza universale; così tutto appare collegato in più modi, sia nella manifestazione stessa, sia in quanto questa, formando un insieme unico nella sua molteplicità indefinita, si ricollega al suo principio, vale a dire all'Essere, e quindi al Principio Supremo. La molteplicità ha un proprio modo di esistere, dato che è possibile, ma questo modo è illusorio, nel senso che abbiamo già precisato (quello di una «minore realtà»), perché l'esistenza stessa della molteplicità ha per base l'unità, da cui essa è prodotta e nella quale è principialmente contenuta. Considerando in tal modo l'insieme della manifestazione universale, si può dire che, nella stessa molteplicità dei suoi gradi e dei suoi modi, «l'Esistenza è unica», secondo una formula che prendiamo in prestito dall'esoterismo islamico; a questo proposito, occorre notare una differenza importante fra «unicità» e «unità»: la prima avvolge la molteplicità come tale, la seconda ne è il principio (non la «radice», nel senso in cui questa parola è riferita solamente a *Prakriti*, ma in quanto contiene in sé tutte le possibilità di manifestazione, tanto «essenzialmente» quanto «sostanzialmente»). Si può dunque propriamente dire che l'Essere è uno, ed è l'Unità stessa,[2] in senso metafisico d'altronde, non in senso matematico, poiché siamo ormai ben al di là del dominio della quantità: fra l'Unità metafisica e l'unità matematica vi è analogia, non identità; parimenti, quando si parla della molteplicità della manifestazione universale, non si tratta nemmeno di una molteplicità quantitativa, poiché la quantità è solamente una condizione speciale di certi stati manifestati. Infine, se l'Essere è uno, il Principio Supremo è «senza dualità», come vedremo in seguito: l'unità, infatti, è la prima di tutte le determinazioni, ma è già una determinazione e, come tale, non può propriamente essere riferita al Principio Supremo.

Dopo aver fornito queste poche indispensabili nozioni, ritorniamo all'esame dei gradi della manifestazione: è opportuno innanzi tutto fare una distinzione, come abbiamo veduto, fra la manifestazione informale e la manifestazione formale; ma, quando ci si limita all'individualità, si tratta sempre esclusivamente della seconda. Lo stato propriamente umano, come ogni altro stato individuale, appartiene interamente all'ordine della manifestazione formale, poiché è proprio la presenza della forma, fra le condizioni di un certo modo d'esistenza, a caratterizzare quel modo come individuale. Se dunque dobbiamo considerare un elemento informale, questo sarà un elemento sopra-individuale e, quanto ai suoi rapporti con l'individualità umana, non dovrà mai essere considerato come un elemento

[2] È ciò che esprime anche l'adagio scolastico: *Esse et unum convertuntur*.

che la costituisce o che ne fa parte a un qualche titolo, bensì come ciò che collega l'individualità alla personalità. Infatti quest'ultima è non-manifestata, anche in quanto la si considera più particolarmente come il principio degli stati manifestati, così come l'Essere, pur essendo propriamente il principio della manifestazione universale, è al di fuori e al di là di questa manifestazione (e a questo riguardo si può ricordare il «motore immobile» di Aristotele); ma, d'altra parte, la manifestazione informale è ancora principiale, in un senso relativo, rispetto alla manifestazione formale, e così essa stabilisce un legame fra questa e il suo principio superiore non-manifestato, che del resto è il principio comune di questi due ordini di manifestazione. Parimenti, se poi si distinguono, nella manifestazione formale o individuale, lo stato sottile e quello grossolano, il primo è, più relativamente ancora, principiale rispetto al secondo, e di conseguenza si colloca gerarchicamente fra quest'ultimo e la manifestazione informale. Si ha dunque, attraverso una serie di principi via via sempre più relativi e determinati, un concatenamento insieme logico e ontologico (d'altronde i due punti di vista si corrispondono tanto che è impossibile separarli se non artificiosamente), che va dal non-manifestato fino alla manifestazione grossolana, passando attraverso la manifestazione informale, e poi quella sottile; che si tratti del «macrocosmo» o del «microcosmo», è questo l'ordine generale che dev'essere seguito nello sviluppo delle possibilità di manifestazione.

Gli elementi di cui dovremo parlare sono i *tattwa* enumerati dal *Sânkhya*, a eccezione, ovviamente, del primo e dell'ultimo, ossia di *Prakriti* e di *Purusha*; come abbiamo visto, fra questi *tattwa*, alcuni sono considerati «produzioni produttive», altri «produzioni improduttive». A tale riguardo sorge un interrogativo: questa divisione è equivalente a quella che abbiamo delineato per i gradi della manifestazione o, per lo meno, le corrisponde in una certa misura? Per esempio, se ci limitiamo al punto di vista dell'individualità, si potrebbe essere tentati di riferire i *tattwa* del primo gruppo allo stato sottile e quelli del secondo allo stato grossolano, tanto più che, in un certo senso, la manifestazione sottile è produttrice di quella grossolana, mentre questa non è produttrice di nessun altro stato; ma in realtà le cose sono meno semplici. Infatti, nel primo gruppo abbiamo innanzi tutto *Buddhi*, che è l'elemento informale al quale alludevamo poc'anzi; quanto agli altri *tattwa* che vi si trovano inclusi, *ahankâra* e i *tanmâtra*, essi appartengono proprio al dominio della manifestazione sottile.

D'altra parte, nel secondo gruppo, i *bhûta* appartengono incontestabilmente al dominio della manifestazione grossolana, poiché sono gli elementi corporei; ma il *manas*, non essendo affatto corporeo, dev'essere ricollegato alla manifestazione sottile, per lo meno in se stesso, quantunque la sua attività si eserciti anche in rapporto alla manifestazione grossolana; gli altri *indriya* hanno in qualche modo un aspetto duplice, potendo essere considerati nello stesso tempo come facoltà e come organi, dunque

psichicamente e corporalmente, in altri termini allo stato sottile e a quello grossolano. Del resto, deve essere chiaro che, in tutto ciò, della manifestazione sottile viene preso in considerazione soltanto quello che concerne propriamente lo stato individuale umano nelle sue modalità extra-corporee; e, sebbene queste siano superiori alla modalità corporea in quanto ne contengono il principio immediato (ma, allo stesso tempo, il loro dominio si estende ben oltre), tuttavia, se le si ricolloca nell'insieme dell'Esistenza universale, esse appartengono ancora allo stesso grado di questa Esistenza nel quale è interamente racchiuso lo stato umano. La stessa osservazione è inoltre da farsi quando diciamo che la manifestazione sottile è produttrice di quella grossolana: perché ciò sia rigorosamente esatto, bisogna apportarvi, per quanto concerne la prima, quella restrizione che già abbiamo indicato, poiché la stessa relazione non può essere stabilita riguardo ad altri stati ugualmente individuali, ma non umani, e interamente differenti per le loro condizioni (salvo la presenza della forma), stati che tuttavia si è obbligati a includere, pure essi, nella manifestazione sottile, come abbiamo spiegato, dal momento che, come è inevitabile, si prende quale termine di paragone l'individualità umana, pur rendendosi perfettamente conto che in realtà questo stato non è nulla di più né di meno di qualunque altro stato.

È ancora necessaria un'ultima osservazione: allorché si parla dell'ordine di sviluppo delle possibilità di manifestazione, o dell'ordine nel quale devono essere enumerati gli elementi che corrispondono alle differenti fasi di questo sviluppo, bisogna aver cura di precisare che un tale ordine implica soltanto una successione puramente logica, che d'altronde traduce un concatenamento ontologico reale, e che in nessun modo si può parlare qui di una successione temporale. Infatti, lo sviluppo nel tempo corrisponde soltanto a una particolare condizione d'esistenza, una fra le tante che definiscono il dominio nel quale è contenuto lo stato umano; ed esiste un numero indefinito di altri modi di sviluppo ugualmente possibili e ugualmente compresi nella manifestazione universale. L'individualità umana non può dunque essere situata temporalmente in rapporto agli altri stati dell'essere, poiché essi, in genere, sono extra-temporali, e ciò anche quando si tratta soltanto di stati ugualmente appartenenti alla manifestazione formale. Potremmo ancora aggiungere che certe estensioni dell'individualità umana, al di fuori della sua modalità corporea, già sfuggono al tempo, senza essere per questo sottratte alle altre condizioni generali dello stato al quale appartiene questa individualità, sicché esse si situano invero in semplici prolungamenti di questo stesso stato; e avremo senza dubbio occasione di spiegare, in altri studi, che tali prolungamenti possono essere appunto raggiunti con la soppressione dell'una o dell'altra delle condizioni il cui insieme completo definisce il mondo corporeo. Se le cose stanno così, diviene comprensibile come, a maggior ragione, sia fuori discussione fare intervenire la condizione temporale in ciò che non appartiene più allo stesso

stato, né conseguentemente nei rapporti dello stato umano integrale con altri stati; e, ancora a maggior ragione, non lo si può fare quando si tratta di un principio comune a tutti gli stati di manifestazione, o di un elemento che, pur essendo già manifestato, è superiore a ogni manifestazione formale, come quello che prenderemo in esame per primo.

7. Buddhi o l'intelletto superiore

Il primo grado della manifestazione di *Âtmâ*, intendendo questa parola nel senso già precisato nel capitolo precedente, è l'intelletto superiore (*Buddhi*), che, come abbiamo visto sopra, è chiamato anche *Mahat* o il «grande principio»: è il secondo dei venticinque principi del *Sânhhya*, dunque la prima di tutte le produzioni di *Prakriti*. Questo principio è ancora d'ordine universale, poiché è informale; tuttavia, non bisogna dimenticare che appartiene già alla manifestazione, per cui procede da *Prakriti*, in quanto ogni manifestazione, di qualunque grado la si consideri, presuppone necessariamente questi due termini correlativi e complementari, *Purusha* e *Prakriti*, l'«essenza» e la «sostanza». Ciò nondimeno, *Buddhi* oltrepassa il dominio, non soltanto dell'individualità umana, ma di ogni stato individuale, qualunque esso sia, e questo giustifica il suo nome di *Mahat*; essa non è dunque mai individualizzata in realtà, e soltanto allo stadio seguente noi troveremo l'individualità attuata, con la coscienza particolare (o meglio «particolaristica») dell'«io».

Buddhi, considerata in rapporto all'individualità umana o a ogni altro stato individuale, ne è dunque il principio immediato, ma trascendente, come, dal punto di vista dell'Esistenza universale, la manifestazione informale lo è per quella formale; e allo stesso tempo essa è ciò che si potrebbe chiamare l'espressione della personalità nella manifestazione, dunque ciò che unifica l'essere attraverso la molteplicità indefinita dei suoi stati individuali (poiché lo stato umano, in tutta la sua estensione, è soltanto uno fra questi stati). In altre parole, se si considera il «Sé» (*Âtmâ*) o la personalità come il Sole spirituale[1] che brilla al centro dell'essere totale, *Buddhi* sarà il raggio direttamente emanato da questo Sole e che illumina nella sua interezza lo stato individuale che dobbiamo più specialmente esaminare e allo stesso tempo lo collega agli altri stati individuali dello stesso essere, o anche, più generalmente, a tutti i suoi stati manifestati (individuali e non-individuali) e, al di là di questi, al centro stesso. È bene d'altronde notare, senza troppo indugiarvi per non allontanarci dal tema della nostra esposizione, che, data l'unità fondamentale dell'essere in tutti i suoi stati, si deve considerare il centro di ogni stato, nel quale questo raggio spirituale si proietta, come identificato virtualmente, se non effettivamente,

[1] Per il senso da attribuire a questa espressione, rinviamo all'osservazione già fatta a proposito dello «Spirito Universale».

con il centro dell'essere totale; perciò qualunque stato, lo stato umano come pure ogni altro, può essere preso come base per realizzare l'«Identità Suprema». È precisamente in questo senso e in virtù di questa identificazione che si può dire, come abbiamo fatto fin dal primo momento, che *Purusha* stesso risiede al centro dell'individualità umana, vale a dire nel punto dove l'intersezione del raggio spirituale con le possibilità vitali determina l'«anima vivente» (*jîvâtmâ*).[2]

D'altra parte, *Buddhi*, come tutto ciò che proviene dallo sviluppo delle potenzialità di *Prakriti*, partecipa dei tre *guna*; perciò, considerata sotto l'aspetto della conoscenza distintiva (*vijnâna*), essa è concepita come ternaria e, nell'ordine dell'Esistenza universale, è allora identificata alla *Trimûrti* divina: «*Mahat* viene a essere concepito distintamente come tre Dei (nel senso di tre aspetti della Luce intelligibile, perché tale è propriamente il significato del termine sanscrito *Dêva*, di cui, del resto, la parola "Dio" è etimologicamente l'esatto equivalente),[3] per influenza dei tre *guna*, poiché è una sola manifestazione (*mûrti*) in tre Dei. Nell'Universale, esso è la Divinità (*Îshwara*, non in Sé, ma nei suoi tre aspetti principali di *Brahmâ*, *Vishnu* e *Shiva*, che costituiscono la *Trimûrti* o "triplice manifestazione"); ma, considerato distributivamente (nell'aspetto, d'altronde puramente contingente, della "separatività"), appartiene (senza peraltro essere esso stesso individualizzato) agli esseri individuali (ai quali comunica la possibilità di partecipare agli attributi divini, vale a dire alla natura stessa dell'Essere Universale, principio di ogni esistenza)».[4] È facile vedere che *Buddhi* è qui considerata nei suoi rispettivi rapporti con i primi due dei tre *Purusha* di cui si parla nella *Bhagavad-Gîtâ*: nell'ordine «macrocosmico», infatti, quello che è designato come «immutabile» è *Îshwara* stesso, di cui la *Trimûrti* è l'espressione in modo manifestato (si tratta, beninteso, della manifestazione informale, poiché qui non c'è nulla di individuale); e si dice che l'altro *Purusha* è «ripartito fra tutti gli esseri». Ugualmente, nell'ordine «microcosmico», *Buddhi* può essere nello stesso tempo considerata in rapporto alla personalità (*Âtmâ*) e in rapporto all'«anima vivente» (*jîvâtmâ*), quest'ultima non essendo d'altronde che il

---

[2] È evidente che qui intendiamo parlare non di un punto matematico, ma di ciò che si potrebbe chiamare analogicamente un punto metafisico, senza tuttavia che una tale espressione debba evocare l'idea della monade leibniziana, poiché *jîvâtmâ* non è che una manifestazione particolare e contingente di *Âtmâ*, e la sua esistenza separata è propriamente illusoria. Il simbolismo geometrico al quale ci riferiamo sarà d'altronde esposto in un altro studio con tutti gli sviluppi di cui è suscettibile.

[3] Se si attribuisse al termine «Dio» il senso che ha assunto in seguito nelle lingue occidentali, il plurale sarebbe un nonsenso, sia dal punto di vista indù che da quello giudaico-cristiano e islamico, poiché questa parola, come abbiamo fatto rilevare in precedenza, potrebbe allora applicarsi solo ed esclusivamente a *Îshwara* nella sua indivisibile unità, che è quella dell'Essere Universale, quale che sia la molteplicità degli aspetti che vi si possono ravvisare in maniera secondaria.

[4] *Matsya-Purâna*. Si noterà che *Buddhi* non è senza rapporti col *Logos* alessandrino.

riflesso della personalità nello stato individuale umano, riflesso che non può esistere senza l'intermediazione di *Buddhi*: si ricordi, a questo proposito, il simbolo del sole e della sua immagine riflessa nell'acqua; *Buddhi* è, l'abbiamo già detto, il raggio che determina la formazione dell'immagine e che, allo stesso tempo, la ricollega alla sorgente luminosa.

È proprio in virtù del duplice rapporto da noi indicato, e di questa funzione di tramite fra la personalità e l'individualità, che, malgrado l'inevitabile inadeguatezza di tali espressioni, si può considerare l'intelletto come qualcosa che in un certo senso passa dallo stato di potenza universale allo stato individualizzato, senza però smettere veramente di essere quello che era, e soltanto a causa della sua intersezione con il dominio particolare di certe condizioni d'esistenza da cui è definita l'individualità considerata; esso produce allora, come risultante di questa intersezione, la coscienza individuale (*ahankâra*), implicita nell'«anima vivente» (*jîvâtmâ*), alla quale è inerente. Come abbiamo già accennato, questa coscienza, che è il terzo principio del *Sânkhya*, dà nascita alla nozione dell'«io» (*aham*, da cui il nome di *ahankâra*, letteralmente «ciò che fa l'io»), poiché ha la funzione specifica di imporre la convinzione dell'individualità (*abhimâna*), cioè appunto la nozione che «io sono» affetto dagli oggetti esterni (*bâhya*) e interni (*abhyantara*), che sono rispettivamente gli oggetti di percezione (p*ratyaksha*) e di contemplazione (*dhyâna*); l'insieme di questi oggetti è designato con la parola *idam*, «questo», quando è così concepito in opposizione ad *aham*, ovvero all'«io», opposizione tutta relativa del resto e molto differente da quella che i filosofi moderni pretendono di stabilire fra «soggetto» e «oggetto», o fra lo «spirito» e le «cose». Così la coscienza individuale procede immediatamente, ma a titolo di semplice modalità «condizionale», dal principio intellettuale e, a sua volta, produce tutti gli altri principi o elementi particolari dell'individualità umana, di cui ora ci occuperemo.

8. Manas o il senso interno; le dieci facoltà esterne di sensazione e di azione

Dopo la coscienza individuale (*ahankâra*), l'enumerazione dei *tattwa* del *Sânkhya* comprende, nello stesso gruppo delle «produzioni produttive», i cinque *tanmâtra*, determinazioni elementari sottili, dunque incorporee e non percettibili esteriormente; i *tanmâtra* sono i principi rispettivi da cui derivano direttamente i cinque *bhûta* o elementi corporei e sensibili, e che trovano espressione in modo ben definito nelle condizioni stesse dell'esistenza individuale al grado dove si colloca lo stato umano. La parola *tanmâtra* indica letteralmente un'«assegnazione» (*mâtra*, «misura, determinazione») che delimita l'ambito proprio di una data qualità (*tad* o *tat*, pronome neutro, «quello», qui usato nel senso di «quiddità», come l'arabo *dhât*)[1] nell'Esistenza universale; ma non è questo il luogo per sviluppare più ampiamente tale punto. Diremo soltanto che i cinque *tanmâtra* sono chiamati di solito con i nomi delle qualità sensibili: auditiva o sonora (*shabda*), tangibile (*sparsha*), visibile (*rûpa*, nel duplice significato di «forma» e di «colore»), sapida (*rasa*), olfattiva (*gandha*); ma queste qualità, dato che saranno effettivamente manifestate nell'ordine sensibile soltanto dai *bhûta*, non possono essere qui considerate che allo stato principiale e «non-sviluppato»; il rapporto fra i *tanmâtra* e i *bhûta* è pressoché analogo a quello fra l'«essenza» e la «sostanza», sarebbe quindi perfettamente giustificato dare ai *tanmâtra* il nome di «essenze elementari».[2] I cinque *bhûta* sono, nell'ordine della loro produzione o della loro manifestazione (che corrisponde a quello già indicato per i *tanmâtra*, poiché a ogni elemento è propria una qualità sensibile), l'Etere (*Âkâsha*), l'Aria (*Vâyu*), il Fuoco (*Têjas*), l'Acqua (*Ap*) e la Terra (*Prithvî* o *Prithivî*); tutta la manifestazione grossolana o corporea è formata da questi elementi.

Fra i *tanmâtra* e i *bhûta*, a costituire con questi ultimi il gruppo delle «produzioni improduttive», vi sono undici facoltà distinte, propriamente individuali, che procedono da *ahankâra* e partecipano tutte contemporaneamente dei cinque *tanmâtra*. Di queste undici facoltà, dieci

---

[1] Crediamo opportuno far notare che i termini *tat* e *dhât* sono foneticamente identici fra loro e con la parola inglese *that*, che ha lo stesso significato.

[2] In un senso che si avvicina molto a questo modo di intendere i *tanmâtra*, Fabre d'Olivet, nella sua interpretazione del *Genesi* (*La Langue hébraïque restituée*), usa l'espressione «elementizzazione intelligibile».

sono esterne: cinque di sensazione e cinque di azione; l'undicesima, la cui natura partecipa allo stesso tempo di queste e di quelle, è il senso interno o la facoltà mentale (*manas*), unita direttamente alla coscienza (*ahankâra*).[3] Con questo *manas* va messo in relazione il pensiero individuale di ordine formale (e vi includiamo tanto la ragione quanto la memoria e l'immaginazione),[4] che non inerisce in alcun modo all'intelletto trascendente (*Buddhi*), le cui attribuzioni sono essenzialmente informali. A questo proposito facciamo rilevare che anche per Aristotele l'intelletto puro è di ordine trascendente e ha per oggetto la conoscenza dei principi universali; questa conoscenza, nient'affatto discorsiva, è ottenuta direttamente e immediatamente dall'intuizione intellettuale, la quale, aggiungiamo subito per evitare confusioni, non ha alcun punto in comune con la pretesa «intuizione», di ordine unicamente sensitivo e vitale, così in voga nelle teorie nettamente antimetafisiche di certi filosofi contemporanei.

Per quanto riguarda lo sviluppo delle differenti facoltà dell'uomo individuale, sarà sufficiente riportare ciò che sull'argomento insegnano i *Brhama-Sûtra*: «L'intelletto, il senso interno e le facoltà di sensazione e di azione sono sviluppati (nella manifestazione) e riassorbiti (nel non-manifestato) in un ordine simile (ma, per il riassorbimento, in senso inverso che per lo sviluppo),[5] ordine che è sempre quello degli elementi da cui procedono queste facoltà per la loro costituzione[6] (tranne tuttavia l'intelletto, che è sviluppato, nell'ordine informale, prima di ogni principio formale o propriamente individuale). Quanto a *Purusha* (o *Âtmâ*), la sua emanazione (essendo considerato come la personalità di un essere) non è una nascita (neanche nell'accezione più estesa della parola)[7] né una produzione (che determini un punto d'inizio per la sua esistenza effettiva, come per tutto ciò che proviene da *Prakriti*). Non si può infatti attribuirgli alcuna limitazione (a opera di qualche particolare condizione d'esistenza), poiché, essendo identico al *Brahma* Supremo, partecipa alla Sua essenza infinita[8] (il che implica il possesso degli attributi divini, per lo meno

---

[3] Sulla produzione di questi diversi principi dal punto di vista «macrocosmico», cfr. *Mânava-Dharma-Shâstra* (*Legge di Manu*), 1° Adhyâya, shloka 14-20.

[4] Indubbiamente bisogna intendere in questo senso ciò che dice Aristotele: «l'uomo (in quanto individuo) non pensa mai senza immagini», vale a dire senza forme.

[5] Ricordiamo che non si tratta in alcun modo di un ordine di successione temporale.

[6] Può trattarsi allo stesso tempo dei *tanmâtra* e dei *bhûta*, secondo che gli *indriya* siano considerati allo stato sottile o a quello grossolano, cioè come facoltà o come organi.

[7] Si possono, infatti, chiamare «nascita» e «morte» il principio e la fine di un ciclo qualunque, vale a dire dell'esistenza in uno qualsiasi degli stati di manifestazione, e non solamente in quello umano; come spiegheremo più avanti, il passaggio da uno stato a un altro è allora allo stesso tempo una morte e una nascita, secondo che lo si consideri in rapporto allo stato antecedente o a quello conseguente.

[8] La parola «essenza», quando la si applica così, analogicamente, non è più il correlativo di «sostanza»; d'altronde, ciò che ha un qualunque correlativo non può essere infinito.

virtualmente, e anche attualmente nella misura in cui questa partecipazione è realizzata effettivamente nell'"Identità Suprema", senza parlare di tutto ciò che è di là da ogni attribuzione, poiché qui si tratta del *Brahma* Supremo, che è *nirguna*, non soltanto di *Brahma saguna*, vale a dire di *Îshwara*).[9] Esso è attivo, ma solo principialmente (è dunque "non-agente"),[10] poiché questa attività (*kartritwa*) non gli è né essenziale né inerente, bensì eventuale e contingente (relativa soltanto ai suoi stati di manifestazione). Come il carpentiere, che ha in mano l'ascia e gli altri suoi utensili, li mette poi da parte e gode della tranquillità e del riposo, così questo *Âtmâ*, in unione con i suoi strumenti (per mezzo dei quali le sue facoltà principiali sono espresse e sviluppate in ciascuno dei suoi stati di manifestazione, e che quindi non sono altro che queste facoltà manifestate con i loro rispettivi organi), è attivo (quantunque questa attività non ne alteri l'intima natura) e, quando li abbandona, gode del riposo e della tranquillità (nel "non-agire", da cui, in Sé, non è mai uscito)».[11]

«Le diverse facoltà di sensazione e di azione (designate dalla parola *prâna* in un'accezione secondaria) sono undici: cinque di sensazione (*buddhîndriya* o *jnânêndriya*, mezzi o strumenti di conoscenza nel loro ambito particolare), cinque d'azione (*karmêndriya*) e il senso interno (*manas*). Là dove se ne trova specificato un numero maggiore (tredici), il termine *indriya* è usato nel suo senso più ampio e comprensivo, distinguendo nel *manas*, per la pluralità delle sue funzioni, l'intelletto (non in sé e nell'ordine trascendente, ma come determinazione particolare in rapporto all'individuo), la coscienza individuale (*ahankâra*, da cui il *manas* non può essere separato) e il senso interno propriamente detto (quello che i filosofi scolastici chiamano "*sensorium commune*"). Là dove è menzionato un numero minore (sette, di solito), la stessa parola è usata in un'accezione più ristretta: così, si parla di sette organi di senso, con riferimento ai due occhi, ai due orecchi, alle narici e alla bocca o alla lingua (perciò in questo caso si tratta soltanto delle sette aperture o orifizi della testa). Le undici facoltà summenzionate (sebbene designate nel loro insieme con la parola *prâna*) non sono (come i cinque *vâyu*, di cui parleremo) semplici modificazioni del *mukhyaprâna* o dell'atto vitale principale (la respirazione,

---

Parimenti, la parola «natura», riferita all'Essere Universale o anche a ciò che è di là dall'Essere, perde interamente il suo senso proprio ed etimologico, insieme all'idea di «divenire» che vi è implicita.

[9] Il possesso degli attributi divini è chiamato in sanscrito *aishwarya*, poiché è una vera e propria «connaturalità» con *Îshwara*.

[10] Aristotele ha avuto ragione a insistere anche su questo punto, che il primo motore delle cose (o il principio del movimento) dev'essere immobile; ciò equivale a dire, in altre parole, che il principio di ogni azione dev'essere «non-agente».

[11] *Brahma-Sûtra*, 2° Adhyâya, 3° Pâda, sûtra 15-17, 33-40.

con l'assimilazione che ne risulta), ma principi distinti (dal punto di vista particolare dell'individualità umana)».[12]

Il termine *prâna*, nella sua accezione più abituale, significa propriamente «soffio vitale»; ma, in alcuni testi vedici, ciò che viene così designato è, in senso universale, identificato con lo stesso *Brahma*, come quando si dice che nel sonno profondo (*sushupti*) tutte le facoltà sono riassorbite nel *prâna*, poiché, «mentre un uomo dorme senza sognare, il suo principio spirituale (*Âtmâ*, considerato in rapporto a lui) è tutt'uno con *Brahma*»,[13] questo stato essendo al di là della distinzione, dunque veramente sopra-individuale: perciò la parola *swapiti*, «dorme», è interpretata come *swam apîto bhavati*, «è entrato nel proprio ("Sé")».[14]

Quanto alla parola *indriya*, essa significa propriamente «potere», che è anche il senso primario della parola «facoltà»; ma, per estensione, il suo significato, come già abbiamo accennato, comprende allo stesso tempo la facoltà e il suo organo corporeo, il cui insieme si ritiene costituisca uno strumento di conoscenza (*buddhi* o *jnâna*, parole prese qui nella loro accezione più vasta) oppure di azione (*karma*), e che così sono designati dalla stessa parola. I cinque strumenti di sensazione sono: gli orecchi o l'udito (*shrotra*), la pelle o il tatto (*twach*), gli occhi o la vista (*chakshus*), la lingua o il gusto (*rasana*), il naso o l'odorato (*ghrâna*), poiché sono enumerati secondo l'ordine di sviluppo dei sensi, che è quello degli elementi (*bhûta*) corrispondenti; ma, per esporre dettagliatamente questa corrispondenza, sarebbe necessaria una trattazione completa delle condizioni dell'esistenza corporea, ciò che qui non possiamo fare. I cinque strumenti d'azione sono: gli organi di escrezione (*pâyu*), gli organi generatori (*upastha*), le mani (*pâni*), i piedi (*pâda*) e infine la voce o l'organo della parola (*vâch*),[15] che è il decimo nell'enumerazione. Il *manas* dev'essere considerato l'undicesimo, dato che svolge per sua natura una duplice funzione, in quanto serve allo stesso tempo alla sensazione e all'azione e, di conseguenza, partecipa alle proprietà degli uni e degli altri strumenti, che accentra in certo modo in se stesso.[16]

Per il *Sânkhya*, queste facoltà, con i loro organi rispettivi, sono, distinguendo tre principi nel *manas*, i tredici strumenti della conoscenza nell'ambito dell'individualità umana (poiché l'azione non ha il suo fine in se stessa, ma solo in relazione alla conoscenza): tre interni e dieci esterni, paragonati a tre sentinelle e a dieci porte (il carattere cosciente essendo

---

[12] *Brahma-Sûtra*, 2° Adhyâya, 4° Pâda, sûtra 1-7.

[13] Commento di Shankarâchârya ai *Brahma-Sûtra*, 3° Adhyâya, 2° Pâda, sûtra 7.

[14] *Chhândogya Upanishad*, 6° Prapâthaka, 8° Khanda, shruti 1. È inutile dire che si tratta di una interpretazione ricavata con i procedimenti del *Nirukta*, non di una derivazione etimologica.

[15] Il termine *vâch* è identico al latino *vox*.

[16] *Mânava-Dharma-Shâstra*, 2° Adhyâya, shloka, 89-92.

inerente ai primi, ma non ai secondi, se li si considera distintamente). Un senso corporeo percepisce e un organo d'azione esegue (l'uno è in certo senso una «entrata», l'altro una «uscita»: sono due fasi successive e complementari, di cui la prima è un movimento centripeto e la seconda centrifugo); fra i due, il senso interno (*manas*) esamina; la coscienza (*ahankâra*) fa l'applicazione individuale, vale a dire l'assimilazione della percezione all'«io», di cui essa ormai fa parte a titolo di modificazione secondaria; infine, l'intelletto puro (*Buddhi*) traspone nell'Universale i dati delle facoltà precedenti.

9. Gli involucri del «Sé»; i cinque *vâyu* o funzioni vitali

Secondo il *Vêdânta*, *Purusha* o *Âtmâ*, manifestandosi come *jîvâtmâ* nella forma vivente dell'essere individuale, si riveste di una serie di «involucri» (*kosha*) o «veicoli» successivi, che rappresentano altrettante fasi della sua manifestazione, e che sarebbe però completamente erroneo assimilare a dei «corpi», perché soltanto l'ultima fase è di ordine corporeo. Va d'altronde osservato che non si può rigorosamente affermare che *Âtmâ* sia in realtà contenuto in questi involucri, perché, per la sua stessa natura, non è suscettibile di alcuna limitazione, né è in alcun modo condizionato da qualsivoglia stato di manifestazione.[1]

Il primo involucro (*ânandamaya-kosha*, in cui la particella *maya* significa «che è fatto di» o «che consiste» nella cosa designata dalla parola a cui è unita) non è che l'insieme di tutte le possibilità di manifestazione che *Âtmâ* racchiude in Sé, nella sua «permanente attualità», allo stato principiale e indifferenziato. È detto «fatto di Beatitudine» (*Ânanda*), perché il «Sé», in questo stato primordiale, gode della pienezza del proprio essere; tale involucro non è nulla di veramente distinto dal «Sé», è superiore all'esistenza condizionata, che lo presuppone, e si colloca al grado dell'Essere puro: perciò è ritenuto caratteristico di *Îshwara*.[2] Siamo dunque nell'ordine informale; ma soltanto quando lo si considera in rapporto alla manifestazione formale, e nella misura in cui contiene il principio di quest'ultima, è possibile affermare che questo involucro è la forma principiale o causale (*kârana-sharîra*), ciò da cui la forma sarà manifestata e attualizzata negli stadi successivi.

Il secondo involucro (*vijnânamaya-kosha*) è costituito dalla Luce (in senso intelligibile) direttamente riflessa della Conoscenza integrale e

---

[1] Nella *Taittirîya Upanishad*, 2ª Valli, 8° Anuvâka, shruti 1, e 3ª Valli, 10° Anuvâka, shruti 5, i nomi dei diversi involucri sono riferiti direttamente al «Sé», secondo lo stato di manifestazione in rapporto a cui esso è considerato.

[2] Mentre le altre designazioni (quelle dei quattro involucri seguenti) possono essere considerate come caratterizzanti *jîvâtmâ*, quella di *ânandamaya* conviene non solamente a *Îshwara*, ma, per trasposizione, anche allo stesso *Paramâtmâ* o al *Brahma* Supremo; perciò nella *Taittirîya Upanishad*, 2ª Valli, 5° Anuvâka, shruti 1, si dice: «Differente da quello che consiste in conoscenza distintiva (*vijnânamaya*) è l'altro Sé interiore (*anyo'ntara Âtmâ*) che consiste in Beatitudine (*ânandamaya*)». Cfr. *Brahma-Sûtra*, 1° Adhyâya, 1° Pâda, sûtra 12-19.

universale (*Jnâna*, la particella *vi* implicando il modo distintivo);[3] esso è composto delle cinque «essenze elementari» (*tanmâtra*), «concepibili», ma non «percettibili», nel loro stato sottile; e consiste nella congiunzione dell'intelletto superiore (*Buddhi*) con le facoltà principiali di percezione che procedono rispettivamente dai cinque *tanmâtra*, e il cui sviluppo esteriore costituirà i cinque sensi nell'individualità corporea.[4] Il terzo involucro (*manomaya-kosha*), nel quale il senso interno (*manas*) è unito con il precedente involucro, implica in particolar modo la coscienza mentale[5] o facoltà pensante, che, come abbiamo detto precedentemente, è di ordine esclusivamente individuale e formale, e il cui sviluppo procede dall'irradiarsi in modo riflesso dell'intelletto superiore in uno stato individuale determinato, che è qui lo stato umano. Il quarto involucro (*prânamaya-kosha*) comprende le facoltà che procedono dal «soffio vitale» (*prâna*), cioè i cinque *vâyu* (modalità di questo *prâna*), nonché le facoltà di azione e di sensazione (queste ultime esistevano già principialmente nei due precedenti involucri come facoltà puramente «concettive», quando, d'altra parte, era fuori discussione che ci potesse essere alcuna specie d'azione, e nemmeno di percezione esteriore). L'insieme di questi tre involucri (*vijnânamaya*, *manomaya* e *prânamaya*) costituisce la forma sottile (*sûkshma-sharîra* o *linga-sharîra*), in opposizione a quella grossolana o corporea (*sthûla-sharîra*); ritroviamo qui dunque la distinzione fra i due modi di manifestazione formale di cui già più volte abbiamo parlato.

Le cinque funzioni o azioni vitali sono chiamate *vâyu*, quantunque non siano propriamente aria o vento (che è il senso generale della parola *vâyu* o *vâta*, dalla radice verbale *vâ*, «andare, muoversi», che abitualmente designa l'elemento aria, di cui la mobilità è una delle proprietà caratteristiche),[6] tanto più che si riferiscono allo stato sottile, non a quello corporeo; ma, come abbiamo detto, esse sono modalità del «soffio vitale» (*prâna*, o più

---

[3] La parola sanscrita *Jnâna* ha la stessa radice del greco *Γνωσις*, radice che d'altronde è anche quella della parola «conoscenza» (da *co-gnoscere*), e che esprime un'idea di «produzione» o di «generazione», poiché l'essere «diviene» ciò che conosce e si realizza appunto tramite questa conoscenza.

[4] Il termine *sharîra* si applica propriamente a partire da questo secondo involucro, soprattutto se si dà a questa parola, interpretata con i metodi del *Nirukta*, il senso di «dipendente dai sei (principi)», vale a dire da *Buddhi* (o da *ahankâra*, che ne deriva direttamente e che è il primo principio di ordine individuale) e dai cinque *tanmâtra* (*Mânava-Dharma-Shâstra*, 1° Adhyâya, shloka 17).

[5] Con questa espressione intendiamo qualche cosa di più, come determinazione, della coscienza individuale pura e semplice: si potrebbe dire che è il risultato dell'unione del *manas* con *ahankâra*.

[6] A questo proposito, si potrà far riferimento a quanto abbiamo detto in una nota precedente in merito ai diversi usi della parola ebraica *Ruahh*, che corrisponde abbastanza esattamente al sanscrito *vâyu*.

generalmente *ana*),[7] considerato principalmente in rapporto alla respirazione. Queste funzioni sono: 1) l'aspirazione, vale a dire la respirazione considerata come ascendente nella sua fase iniziale (*prâna*, nel senso più stretto della parola), che attira gli elementi non ancora individualizzati dall'ambiente cosmico, per farli partecipare, mediante l'assimilazione, alla coscienza individuale; 2) l'inspirazione considerata come discendente in una fase successiva (*apâna*) con la quale questi elementi penetrano nell'individualità; 3) una fase intermedia fra le due precedenti (*vyâna*), che da una parte consiste nell'insieme delle azioni e reazioni reciproche prodotte dal contatto fra l'individuo e gli elementi ambientali e, dall'altra, nei diversi movimenti vitali che ne risultano, a cui nell'organismo corporeo corrisponde la circolazione sanguigna; 4) l'espirazione (*udâna*), che proietta il soffio, trasformandolo, di là dai limiti dell'individualità ristretta (cioè ridotta alle sole modalità che sono comunemente sviluppate in tutti gli uomini), nel dominio delle possibilità dell'individualità estesa, considerata nella sua interezza;[8] 5) la digestione, o l'assimilazione sostanziale intima (*samâna*), con cui gli elementi assorbiti divengono parte integrante dell'individualità.[9] Si specifica chiaramente che non si tratta di una semplice operazione di uno o più organi corporei; è facile rendersi conto, infatti, che tutto ciò non va compreso soltanto con riferimento alle funzioni fisiologiche analogicamente corrispondenti, ma anche con riferimento all'assimilazione vitale nel senso più ampio.

La forma corporea o grossolana (*sthûla-sharîra*) è il quinto e ultimo involucro, quello che corrisponde, per lo stato umano, al modo di manifestazione più esteriore; è l'involucro alimentare (*annamaya-kosha*), composto dei cinque elementi sensibili (*bhûta*), partendo dai quali sono costituiti tutti i corpi. Tale involucro assimila gli elementi composti che ha ricevuto dal cibo (*anna*, parola derivata dalla radice verbale *ad*, «mangiare»),[10] secernendo le parti più fini, che restano nella circolazione organica, ed eliminando per escrezione o rigettando le più grossolane, tranne quelle depositate nelle ossa. Come risultato di questa assimilazione, le sostanze terrose diventano la carne, quelle acquee il sangue, quelle ignee il grasso, il midollo e il sistema nervoso (materia fosforica); infatti, benché

---

[7] La radice *an* si ritrova con lo stesso senso nel greco *ἄνεμος*, «soffio» o «vento», e nel latino *anima*, il cui significato vero e originario è «soffio vitale».

[8] Occorre notare che in francese *expirer* [«espirare, spirare»] indica allo stesso tempo «espellere il soffio» (nella respirazione) e «morire» (limitatamente alla parte corporea dell'individualità umana); questi due sensi sono entrambi in rapporto con l'*udâna* qui in discussione.

[9] *Brahma-Sûtra*, 2° Adhyâya, 4° Pâda, sûtra 8-13. Cfr. *Chhândogya Upanishad*, 5° Prapâthaka, 19°-23° Khanda; *Maitri Upanishad*, 2° Prapâthaka, shruti 6.

[10] È la radice del latino *edere*, e anche, quantunque in una forma più alterata, dell'inglese *eat* e del tedesco *essen*.

tutte le sostanze corporee siano costituite dall'unione dei cinque elementi, ve ne sono alcune in cui predomina la natura di un elemento particolare.[11]

Ogni essere organico che risieda in una forma corporea di questo tipo, possiede, a un grado di sviluppo più o meno completo, le undici facoltà individuali di cui abbiamo precedentemente parlato e, come abbiamo parimenti visto, queste facoltà sono manifestate nella forma dell'essere per mezzo degli undici organi corrispondenti (*avayava*, designazione che è del resto usata anche per lo stato sottile, ma soltanto per analogia con quello grossolano). Secondo Shankarâchârya[12] occorre distinguere tre classi di esseri organici in base al loro modo di riprodursi: 1) i vivipari *jîvaja* o *yonija*, o ancora *jarâyuja*), come l'uomo e i mammiferi; 2) gli ovipari (*ândaja*), come gli uccelli, i rettili, i pesci, gli insetti; 3) i germinipari (*udbhijja*), che comprendono allo stesso tempo gli animali inferiori e i vegetali: i primi, mobili, nascono principalmente nell'acqua, mentre i secondi, che sono fissi, nascono di solito dalla terra; tuttavia, secondo alcuni passi del *Vêda*, il cibo (*anna*), ossia ciò che è vegetale (*oshadhi*), viene anch'esso dall'acqua, poiché è la pioggia (*varsha*) che rende fertile la terra.[13]

---

[11] *Brahma-Sûtra*, 2° Adhyâya, 4° Pâda, sûtra 21. Cfr. *Chhândogya Upanishad*, 6° Prapâthaka, 5° Khanda, shruti 1-3.

[12] Commento ai *Brahma-Sûtra*, 3° Adhyâya, 1° Pâda, sûtra 10 e 21. Cfr. *Chhândogya Upanishad*, 6° Prapâthaka, 3° Khanda, shruti l; *Aitarêya Upanishad*, 5° Khanda, shruti 3. Quest'ultimo testo, oltre alle tre classi di esseri viventi enumerate negli altri, ne menziona una quarta: quella degli esseri nati dal calore umido (*swêdaja*); ma tale classe può essere inclusa in quella dei germinipari.

[13] Si veda specialmente la *Chhândogya Upanishad*, 1° Prapâthaka, 1° Khanda, shruti 2: «I vegetali sono l'essenza (*rasa*) dell'acqua»; 5° Prapâthaka, 6° Khanda, shruti 2, e 7° Prapâthaka, 4° Khanda, shruti 2: *anna* proviene o procede da *varsha*. La parola *rasa* letteralmente significa «linfa», e abbiamo visto sopra che significa anche «gusto» o «sapore»; del resto, anche in francese, le parole *sève*, «linfa», e *saveur*, «sapore», hanno la stessa radice (*sap*), che è nello stesso tempo quella di *savoir* (in latino *sapere*), per l'analogia che esiste fra l'assimilazione nutritiva nell'ordine corporeo e quella cognitiva negli ordini intellettuale e mentale. Occorre inoltre far rilevare che la parola *anna* designa qualche volta lo stesso elemento terra, che è l'ultimo nell'ordine dello sviluppo e deriva anch'esso dall'elemento acqua, il quale lo precede immediatamente (*Chhândogya Upanishad*, 6° Prapâthaka, 2° Khanda, shruti 4).

10. Unità e identità essenziali del «Sé» in tutti gli stati dell'essere

Qui, dobbiamo insistere un poco su un punto essenziale: tutti i principi o gli elementi di cui abbiamo parlato, che vengono descritti come distinti, e che effettivamente lo sono dal punto di vista individuale, lo sono però soltanto da questo punto di vista, e in realtà costituiscono solo altrettante modalità manifestate dello «Spirito Universale» (*Âtmâ*). In altre parole, quantunque accidentali e contingenti in quanto manifestati, essi sono l'espressione di alcune delle possibilità essenziali di *Âtmâ* (quelle che, per la loro natura, sono possibilità di manifestazione); queste possibilità, in linea di principio e nella loro realtà profonda, non sono per nulla distinte da *Âtmâ*, perciò occorre considerarle, nell'Universale (e non più in rapporto agli esseri individuali), come coincidenti con *Brahma* stesso, che è «senza dualità», e fuori del quale non c'è nulla, né manifestato né non-manifestato.[1] D'altronde, ciò che ha qualche cosa fuori di sé non può essere infinito, poiché è limitato proprio da ciò che gli è esteriore; perciò il Mondo, intendendo con questa parola l'insieme della manifestazione universale, non può essere distinto da *Brahma* che in modo illusorio, mentre *Brahma*, invece, è assolutamente «distinto da quello che Esso penetra»,[2] vale a dire dal Mondo, perché non è possibile applicare ad Esso alcuno degli attributi determinativi che convengono a quello, e l'intera manifestazione universale è rigorosamente nulla di fronte alla Sua Infinità. Come abbiamo già fatto rilevare altrove, questa mancanza di reciprocità della relazione implica la condanna formale del «panteismo» come pure di ogni «immanentismo»; questa non-reciprocità è anche affermata molto chiaramente nella *Bhagavad-Gîtâ* nei seguenti termini: «Tutti gli esseri sono in me, mentre io non sono in loro... il mio Essere sostiene gli esseri e, benché non risieda in loro, essi esistono grazie ad Esso».[3] Si potrebbe inoltre dire che *Brahma* è il Tutto assoluto, appunto perché è infinito; ma, d'altra parte, se tutte le cose

---

[1] Mohyîddîn lbn Arabî, nel suo *Trattato dell'Unità* (*Risâlatu-l-Ahadiyah*), dice, intendendo la stessa cosa: «*Allah* – che sia esaltato – non ha simili, così come è senza rivali, contrasti o oppositori». Sempre a questo riguardo, vi è perfetto accordo fra il *Vêdânta* e l'esoterismo islamico.

[2] Si veda il testo del trattato sulla *Conoscenza del Sé* (*Âtma-Bodha*) di Shankarâchârya, che sarà citato più avanti.

[3] *Bhagavad-Gîtâ*, IX, 4 e 5.

sono in *Brahma*, non sono affatto *Brahma*, in quanto sono considerate nel loro aspetto distintivo, cioè come cose relative e condizionate; la loro esistenza d'altronde è pura illusione in confronto alla realtà suprema; ciò che viene detto riguardo alle cose e non può convenire a *Brahma* non è che l'espressione della relatività e, allo stesso tempo, come questa è illusoria, ugualmente lo è la distinzione, poiché dei suoi termini l'uno si annulla dinanzi all'altro; infatti niente può entrare in correlazione con l'Infinito; le cose sono *Brahma* solamente in linea di principio, ma al tempo stesso è proprio questa la loro realtà profonda; ciò va sempre tenuto presente se si vuol comprendere quanto seguirà.[4]

«Nessuna distinzione (che verta su modificazioni contingenti, come la distinzione fra l'agente, l'azione e lo scopo o il risultato di questa) invalida l'unità e l'identità essenziale di *Brahma* come causa (*kârana*) ed effetto (*kârya*).[5] Il mare è la stessa cosa che le sue acque e non ne è differente (di natura), quantunque le onde, la schiuma, gli spruzzi, le gocce e le altre modificazioni accidentali che queste acque subiscono esistano separatamente o congiuntamente come differenti le une dalle altre (se considerate nel particolare, sotto l'aspetto della successione o sotto quello della simultaneità, ma senza che la loro natura cessi d'essere la stessa).[6] Un effetto non è altro (in essenza) che la sua causa (benché la causa sia invece più dell'effetto); *Brahma* è uno (in quanto Essere) e senza dualità (in quanto Principio Supremo); in Se stesso, Egli non è affatto separato (da alcuna limitazione) dalle Sue modificazioni (sia formali che informali); Egli è *Âtmâ*

---

[4] Citeremo qui un testo taoista nel quale si trovano espresse le stesse idee: «Non domandate se il Principio è in questo o in quello; Esso è in tutti gli esseri. Perciò Gli si danno gli appellativi di grande, supremo, intero, universale, totale... Colui che ha fatto sì che gli esseri fossero degli esseri, non è sottomesso alle stesse leggi degli esseri. Colui che ha fatto sì che tutti gli esseri fossero limitati, è illimitato, infinito... Quanto alla manifestazione, il Principio produce la successione delle sue fasi, ma non è questa successione (né vi è coinvolto). Esso è l'autore delle cause e degli effetti (la causa prima), ma non è le cause e gli effetti (particolari e manifestati). Esso è l'autore delle condensazioni e delle dispersioni (nascite e morti, cambiamenti di stato), ma non è Esso stesso condensazione o dispersione. Tutto procede da Esso e si modifica per e sotto la Sua influenza. È in tutti gli esseri, per un termine di norma, ma non è identico agli esseri, non essendo né differenziato, né limitato» (*Tchoang-tseu*, cap. XXII; trad. di Padre Wieger, pp. 395-97).

[5] In quanto *nirguna*, *Brahma* è *kârana*, e in quanto *saguna*, è *kârya*; il primo è il «Supremo» o *Para-Brahma*, il secondo è il «Non-Supremo» o *Apara-Brahma* (cioè *Îshwara*); ma da ciò non consegue affatto che *Brahma* cessi in qualche modo di essere «senza dualità» (*adwaita*), poiché lo stesso «Non-Supremo» in quanto distinto dal «Supremo» è illusorio; allo stesso modo l'effetto non è niente che sia veramente ed essenzialmente diverso dalla sua causa. Notiamo che non si deve mai tradurre *Para-Brahma* e *Apara-Brahma* con «*Brahma* superiore» e «*Brahma* inferiore», poiché queste espressioni presuppongono un paragone o una correlazione che non può assolutamente esistere.

[6] Questo paragone con il mare e le sue acque mostra che *Brahma* è qui considerato come Possibilità Universale, che è la totalità assoluta delle possibilità particolari.

(in tutti gli stati possibili), e *Âtmâ* (in Sé, allo stato incondizionato) è Lui (e non altro da Lui).[7] Una stessa terra offre diamanti e altri minerali preziosi, rocce di cristallo e pietre volgari e senza valore; uno stesso suolo produce una diversità di piante che presentano una grandissima varietà nelle foglie, nei fiori e nei frutti; lo stesso cibo è convertito nell'organismo in sangue, carne, e in varie escrescenze come i capelli e le unghie. Come il latte si muta spontaneamente in latte cagliato e l'acqua in ghiaccio (senza che questo passaggio da uno stato a un altro implichi peraltro alcun cambiamento di natura), così *Brahma* Si modifica variamente (nella molteplicità indefinita della manifestazione universale), senza bisogno di strumenti o mezzi esteriori di qualsiasi specie (e senza che la Sua unità e identità ne siano alterate, dunque senza che si possa affermare che Egli sia realmente modificato, sebbene tutte le cose esistano effettivamente solo come Sue modificazioni).[8] Così il ragno tesse la tela con la propria sostanza, gli esseri sottili assumono forme diverse (non corporee), e il loto cresce senza organi di locomozione da palude a palude. Che *Brahma* sia indivisibile e senza parti (come è), non è un'obiezione (a questa concezione della molteplicità universale nella Sua unità, o meglio nella Sua "non-dualità"); non è la Sua totalità (eternamente immutabile) che è modificata dalle apparenze del Mondo (né qualcuna delle Sue parti, poiché non ne ha, ma è Egli stesso considerato sotto l'aspetto speciale della distinzione o della differenziazione, vale a dire come *saguna* o *savishêsha*; ed Egli può essere considerato così perché racchiude in Sé tutte le possibilità, senza che queste siano in alcun modo parti di Lui).[9] Diversi cambiamenti (di condizioni e di

---

[7] È la formula stessa dell'«Identità Suprema», espressa nel modo più chiaro possibile.

[8] Non bisogna dimenticare, per risolvere questa apparente difficoltà, che qui siamo ben al di là della distinzione fra *Purusha* e *Prakriti*, e che questi, essendo già unificati nell'Essere, sono a maggior ragione compresi nel *Brahma* Supremo; perciò, se ci è consentito esprimerci così, essi sono due aspetti complementari del Principio, ma ne sono due aspetti soltanto per il nostro modo di concepire: in quanto Egli Si modifica, è l'aspetto analogo di *Prakriti*; in quanto tuttavia non è modificato, è l'aspetto analogo di *Purusha*; e si noterà che quest'ultimo corrisponde più profondamente e adeguatamente dell'altro alla realtà suprema nella sua immutabilità. Perciò *Brahma* stesso è *Purushottama*, mentre *Prakriti* rappresenta soltanto, in rapporto alla manifestazione, la Sua *Shakti*, vale a dire la Sua «Volontà produttrice», che è propriamente l'«onnipotenza» (attività «non-agente» quanto al Principio, che diventa passività quanto alla manifestazione). È opportuno aggiungere che, quando la concezione è così trasposta al di là dell'Essere, non è più questione di «essenza» e «sostanza», bensì dell'Infinito e della Possibilità, come spiegheremo in un'altra occasione; sono quello che la tradizione estremo-orientale chiama «perfezione attiva» (*Khien*) e «perfezione passiva» (*Khouen*), del resto coincidenti nella Perfezione in senso assoluto.

[9] Anche per l'esoterismo islamico, l'Unità, considerata come contenente tutti gli aspetti della Divinità (*Asrâr rabbâniyah* o «misteri che appartengono al Signore»), «è dell'Assoluto la superficie riverberante a innumerevoli facce, che magnifica ogni creatura che vi si specchi direttamente». Questa superficie è anche *Mâyâ*, considerata nel suo senso più elevato, come *Shakti* di *Brahma*, vale a dire come l'«onnipotenza» del Principio

modi d'esistenza) sono offerti alla stessa anima (individuale) che sogna (e percepisce in questo stato gli oggetti interni, vale a dire quelli del dominio della manifestazione sottile);[10] diverse forme illusorie (che corrispondono a varie modalità della manifestazione formale, differenti da quella corporea) sono assunte dallo stesso essere sottile senza che la sua unità ne sia affatto intaccata (tale forma illusoria, *mâyâvi-rûpa*, è infatti considerata come puramente accidentale e non propria dell'essere che se ne riveste, sicché lo si deve considerare inalterato da questa modificazione puramente apparente).[11] *Brahma* è onnipotente (poiché contiene tutto in principio), capace di ogni atto (quantunque "non-agente", o appunto per questo), senza alcun organo o strumento d'azione; perciò non si deve attribuire alla determinazione dell'Universo alcun motivo o scopo particolare (del genere che invece ha un atto individuale), diverso dalla Sua volontà (che non è distinta dalla Sua onnipotenza).[12] Non Gli si deve imputare (come se fosse una causa particolare) alcuna differenziazione accidentale, poiché ciascun essere individuale si modifica (sviluppando le sue possibilità) conformemente alla propria natura;[13] così la nuvola distribuisce la pioggia imparzialmente (senza riguardo per i risultati particolari derivanti da circostanze secondarie), e questa stessa pioggia fecondante fa crescere diversamente semi differenti, producendo una varietà di piante secondo la loro specie (per le diverse potenzialità proprie a ciascun seme).[14] Ogni

---

Supremo. Ancora, in modo del tutto simile, nella *Qabbalah* ebraica *Kether* (la prima delle dieci *Sephiroth*) è la «veste» di *En-Soph* (l'Infinito o l'Assoluto).

[10] Le modificazioni che si producono nel sogno forniscono una delle più importanti analogie che si possano indicare per aiutare a comprendere la molteplicità degli stati dell'essere.

[11] Su questo punto sarebbe da fare un paragone interessante con ciò che i teologi cattolici, e specialmente san Tommaso d'Aquino, insegnano in merito alle forme di cui possono rivestirsi gli angeli; la rassomiglianza è tanto più notevole in quanto i punti di vista sono necessariamente molto differenti. Ricorderemo del resto, a questo proposito, ciò che abbiamo già avuto occasione di segnalare altrove, che cioè quasi tutto quanto è detto teologicamente degli angeli può essere anche detto metafisicamente degli stati superiori dell'essere.

[12] Si tratta della Sua *Shakti*, di cui abbiamo parlato nelle note precedenti, ed è anche Egli stesso considerato come Possibilità Universale; d'altronde, in Sé, la *Shakti* non può essere che un aspetto del Principio e, se la si distingue per considerarla «separativamente», non è più che la «Grande Illusione» (*Mahâ-Moha*), vale a dire *Mâyâ* nel suo significato inferiore ed esclusivamente cosmico.

[13] È l'idea stessa del *Dharma*, come «conformità alla natura essenziale degli esseri», applicata all'ordine totale dell'Esistenza universale.

[14] «O Principio! Tu che dai a tutti gli esseri ciò che loro conviene, Tu non hai mai preteso d'essere chiamato equo. Tu, i cui benefici si estendono a tutti i tempi, mai hai preteso d'essere chiamato caritatevole. Tu, che fosti prima dell'origine, e che non pretendi d'essere chiamato venerabile. Tu che avvolgi e sostieni l'Universo, producendo tutte le forme, senza pretendere d'essere chiamato abile; è in Te che io mi muovo» (*Tchoang-tseu*, cap. VI; trad. di Padre Wieger, p. 261). «Del Principio si può dire soltanto che Esso è l'origine di tutto, e

attributo d'una causa prima è (in principio) in *Brahma*, che però (in Se stesso) è libero da ogni qualità (distinta)».[15]

«Ciò che fu, ciò che è e ciò che sarà, tutto è veramente *Omkâra* (l'Universo principialmente identificato con *Brahma* e simboleggiato, come tale, dal monosillabo sacro *Om*); e ogni altra cosa che non sia sottomessa al triplice tempo (*trikâla*, vale a dire la condizione temporale nelle sue tre modalità di passato, presente e futuro), è anch'essa veramente *Omkâra*. Sicuramente, questo *Âtmâ* (di cui tutte le cose non sono che la manifestazione) è *Brahma*, e questo *Âtmâ* (in rapporto ai diversi stati dell'essere) ha quattro condizioni (*pâda*, che letteralmente significa "piedi"). Tutto questo, in verità, è *Brahma*».[16]

«Tutto questo» deve intendersi, come d'altronde mostra chiaramente il seguito di quest'ultimo testo, che daremo più avanti, come riferito alle differenti modalità dell'essere individuale, considerato nella sua interezza, nonché agli stati non-individuali dell'essere totale; le une e gli altri sono qui in egual modo designati come condizioni di *Âtmâ*, benché *Âtmâ*, in se stesso, sia in realtà incondizionato e non cessi mai di esserlo.

---

che tutto influenza restando indifferente» (*ibid.*, cap. XXII, p. 391). «Il Principio, indifferente, imparziale, lascia che tutte le cose seguano il loro corso, senza influenzarle. Esso non aspira ad alcun titolo (qualifica o attributo). Non agisce. Non facendo niente, non c'è nulla che Esso non faccia» (*ibid.*, cap. XXV, p. 437).

[15] *Brahma-Sûtra*, 2° Adhyâya, 1° Pâda, sûtra 13-37. Cfr. *Bhagavad-Gîtâ*, IX, 4 e 8: «Io, sprovvisto di ogni forma sensibile, ho sviluppato tutto questo Universo... Immutabile nella mia potenza produttrice (la *Shakti*, che è qui chiamata *Prakriti*, poiché è considerata in rapporto alla manifestazione), produco e riproduco (in tutti i cicli) la moltitudine degli esseri, senza scopo determinato, e per la sola virtù di questa potenza produttrice».

[16] *Mândûkya Upanishad*, shruti 1 e 2.

11. Le differenti condizioni di Âtmâ nell'essere umano

Affronteremo ora lo studio delle differenti condizioni dell'essere individuale, il quale risiede nella forma vivente, che, come abbiamo spiegato più sopra, comprende da una parte la forma sottile (*sûkshma-sharîra* o *linga-sharîra*) e dall'altra quella grossolana o corporea (*sthûla-sharîra*). Quando parliamo di queste condizioni, non intendiamo affatto la condizione speciale che, secondo quanto abbiamo già detto, è propria di ciascun individuo e lo distingue da tutti gli altri, né l'insieme delle condizioni limitative che definisce ciascuno stato d'esistenza, considerato in particolare; si tratta invece esclusivamente dei diversi stati o, se si preferisce, delle diverse modalità di cui è suscettibile, in via del tutto generale, uno stesso essere individuale, qualunque esso sia. Queste modalità possono sempre, nel loro insieme, essere ricollegate allo stato grossolano e a quello sottile, dei quali il primo è limitato alla sola modalità corporea, e il secondo comprende il resto dell'individualità (gli altri stati individuali non sono qui in discussione, poiché consideriamo in particolare lo stato umano). Ciò che è al di là di questi due stati non appartiene più all'individuo come tale: alludiamo a ciò che si potrebbe chiamare lo stato «causale», cioè a quello che corrisponde al *kârana-sharîra* e che di conseguenza è di ordine universale e informale. Con questo stato «causale», d'altronde, se non siamo più nel dominio dell'esistenza individuale, siamo però ancora in quello dell'Essere; bisogna dunque considerare anche, di là dall'Essere, un quarto stato principiale, assolutamente incondizionato. Metafisicamente, tutti questi stati, anche quelli che propriamente appartengono all'individuo, sono riferiti ad *Âtmâ*, vale a dire alla personalità, perché questa sola costituisce la realtà profonda dell'essere, e perché ogni stato di tale essere sarebbe puramente illusorio se si pretendesse di separarlo dalla personalità. Gli stati dell'essere, quali che siano, non rappresentano nient'altro che le possibilità di *Âtmâ*; perciò si può parlare delle diverse condizioni in cui si trova l'essere come se fossero in realtà condizioni di *Âtmâ*, benché in se stesso *Âtmâ* non ne sia per nulla modificato, né cessi in alcun modo per questo di essere incondizionato, così come non diviene mai manifestato, pur essendo il principio essenziale e trascendente della manifestazione in tutte le sue modalità.

Tralasciando per il momento il quarto stato, sul quale ritorneremo in seguito, elenchiamo i primi tre: lo stato di veglia, che corrisponde alla manifestazione grossolana; lo stato di sogno, che corrisponde alla

manifestazione sottile; il sonno profondo, che è lo stato «causale» e informale. A questi tre stati, ne viene talora aggiunto un altro, quello della morte, e un altro ancora, il deliquio estatico, considerato come intermedio (*sandhyâ*)[1] fra il sonno profondo e la morte, così come il sogno è intermedio fra la veglia e il sonno profondo.[2] Tuttavia, questi ultimi due stati, in genere, non sono enumerati a parte, poiché non sono essenzialmente distinti da quello del sonno profondo, stato extra-individuale in realtà, come abbiamo spiegato poc'anzi, nel quale l'essere rientra ugualmente nella non-manifestazione, o per lo meno nell'informale, «l'anima vivente (*jîvâtmâ*) ritirandosi in seno allo Spirito Universale (*Âtmâ*) per la via che conduce al centro stesso dell'essere, là dove è la dimora di *Brahma*».[3]

Per una descrizione dettagliata di questi stati, basta riferirsi al testo della *Mândûkya Upanishad*, di cui abbiamo già citato l'inizio, a eccezione però di una frase, la primissima, che è la seguente: «*Om*, questa sillaba (*akshara*)[4] è tutto ciò che è; segue la sua spiegazione». Il monosillabo sacro *Om*, nel quale si esprime l'essenza del *Vêda*,[5] è considerato qui il simbolo ideografico di *Âtmâ*; e come questa sillaba, composta di tre caratteri (*mâtrâ*, i caratteri sono *a*, *u* e *m*, e i primi due si contraggono in *o*),[6] ha quattro elementi, di cui il quarto, che è il monosillabo stesso considerato sinteticamente nel suo aspetto principiale, è «non-espresso» da un carattere (*amâtra*), poiché è anteriore a ogni distinzione all'interno dell'«indissolubile» (*akshara*), così *Âtmâ* ha quattro condizioni (*pâda*), di cui la quarta non è in verità una condizione particolare, ma è *Âtmâ* considerato in Se stesso, in modo assolutamente trascendente e

---

[1] La parola *sandhyâ* (derivata da *sandhi*, punto di contatto o di congiunzione fra due cose) serve anche, in un'accezione più comune, a indicare il crepuscolo (del mattino o della sera), considerato parimenti come intermedio fra il giorno e la notte; nella teoria dei cicli cosmici, designa l'intervallo fra due *Yuga*.

[2] Su questo stato, cfr. *Brahma-Sûtra*, 3° Adhyâya, 2° Pâda, sûtra 10.

[3] *Brahma-Sûtra*, 3° Adhyâya, 2° Pâda, sûtra 7 e 8.

[4] La parola *akshara*, nella sua accezione etimologica, significa «indissolubile» o «indistruttibile»; se la sillaba è designata con questa parola, è perché si ritiene che essa (e non il carattere alfabetico) costituisca l'unità primitiva e l'elemento fondamentale del linguaggio; ogni radice verbale è d'altronde sillabica. La radice verbale è chiamata in sanscrito *dhâtu*, parola che significa propriamente «seme», perché, per le possibilità di modificazioni multiple che comporta e racchiude in Sé, è veramente il seme dal cui sviluppo nasce tutto quanto il linguaggio. Si può dire che la radice sia l'elemento fisso e invariabile della parola, che rappresenta la sua natura fondamentale immutabile, e al quale vengono poi ad aggiungersi elementi secondari e variabili, che rappresentano accidenti (in senso etimologico) o modificazioni dell'idea principale.

[5] Cfr. *Chhândogya Upanishad*, 1° Prapâthaka, 1° Khanda, e 2° Prapâthaka, 23° Khanda; *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 5° Adhyâya, 1° Brâhmana, shruti 1.

[6] In sanscrito la vocale *o* è infatti formata dall'unione di *a* e *u*, così come la vocale *ê* è formata dall'unione di *a* e *i*. Anche in arabo, le tre vocali *a*, *i* e *u* sono considerate le sole fondamentali e veramente distinte.

indipendentemente da ogni condizione, che perciò non è suscettibile di alcuna rappresentazione. Esporremo ora in successione ciò che nel testo a cui ci riferiamo viene detto in merito a ciascuna di queste quattro condizioni di *Âtmâ*, cominciando dall'ultimo grado della manifestazione, per poi risalire fino allo stato supremo, totale e incondizionato.

12. Lo stato di veglia o la condizione di Vaishwânara

«La prima condizione è *Vaishwânara*, la cui sede[1] è nello stato di veglia (*jâgarita-sthâna*), che ha la conoscenza degli oggetti esterni (sensibili), ha sette membra e diciannove bocche, e ha per dominio il mondo della manifestazione grossolana».[2]

Vaishwânara è, come indica la derivazione etimologica del nome,[3] ciò che abbiamo chiamato l'«Uomo Universale», ma considerato più particolarmente nello sviluppo completo dei suoi stati di manifestazione e sotto il profilo particolare di tale sviluppo. L'estensione del termine pare anzi essere limitata qui a uno di questi stati, il più esteriore, quello della manifestazione grossolana che costituisce il mondo corporeo; ma tale stato particolare può essere preso come simbolo di tutto l'insieme della manifestazione universale, di cui è un elemento, e ciò perché per l'essere umano è la base e il punto di partenza obbligato di ogni realizzazione; sarà dunque sufficiente, come per qualsiasi simbolismo, compiere le opportune trasposizioni secondo i gradi a cui la concezione dovrà applicarsi. È appunto in questo senso che lo stato di cui si tratta può essere riferito all'«Uomo Universale» e descritto come costituente il suo corpo, concepito in analogia con lo stato dell'uomo individuale, analogia che, come abbiamo già detto, corrisponde a quella fra «macrocosmo» (*adhidêvaka*) e «microcosmo» (*adhyâtmika*). Sotto questo aspetto, *Vaishwânara* è anche identificato con *Virâj*, vale a dire con l'Intelligenza cosmica in quanto regge e unifica nella sua interezza l'insieme del mondo corporeo. Infine, da un altro punto di

---

[1] È evidente che questa espressione e tutte quelle simili, come «dimora», «residenza», ecc., devono essere sempre intese simbolicamente, non letteralmente, vale a dire come designazioni non di un luogo qualunque, bensì di una modalità dell'esistenza. L'uso del simbolismo spaziale è d'altronde estremamente diffuso, e ciò si spiega con la natura stessa delle condizioni alle quali è sottomessa l'individualità corporea, in rapporto alla quale si devono tradurre, nei limiti del possibile, le verità che concernono gli altri stati dell'essere. La parola *sthâna* ha il suo esatto equivalente nella parola «stato», *status*, perché la radice *sthâ* si ritrova, con gli stessi significati che in sanscrito, nel latino *stare* e nei suoi derivati.

[2] *Mândûkya Upanishad*, shruti 3.

[3] Su questa derivazione, si veda il commento di Shankarâchârya ai *Brahma-Sûtra*, 1° Adhyâya, 2° Pâda, sûtra 28: *Âtmâ* è allo stesso tempo «tutto» (*vishwa*), in quanto personalità, e «uomo» (*nara*), in quanto individualità (cioè come *jîvâtmâ*). *Vaishwânara* è dunque una denominazione che ben si confà ad *Âtmâ*; d'altra parte, è anche un nome di *Agni*, come vedremo appresso (cfr. *Shatapatha Brâhmana*).

vista, che peraltro corrobora il precedente, *Vaishwânara* significa ancora «ciò che è comune a tutti gli uomini»; esso è allora la specie umana, intesa come natura specifica, o più precisamente ciò che si potrebbe chiamare il «genio della specie»;[4] inoltre è d'uopo osservare che lo stato corporeo è effettivamente comune a tutte le individualità umane, quali che siano le altre modalità in cui sono suscettibili di svilupparsi per realizzare, in quanto individualità e senza uscire dal grado umano, l'estensione integrale delle loro possibilità rispettive.[5]

Da ciò che abbiamo detto è facile capire in che modo bisogna intendere le sette membra di cui parla il testo della *Mândûkya Upanishad*, e che sono le sette parti principali del corpo «macrocosmico» di *Vaishwânara*: 1) l'insieme delle sfere luminose superiori, vale a dire degli stati superiori dell'essere, ma qui considerati unicamente nei loro rapporti con lo stato di cui specialmente si tratta, è paragonato alla parte della testa che contiene il cervello, il quale, infatti, corrisponde organicamente alla funzione «mentale», che è soltanto un riflesso della Luce intelligibile o dei principi sopra-individuali; 2) il Sole e la Luna, o più esattamente i principi rappresentati nel mondo sensibile da questi due astri,[6] sono i due occhi; 3) il principio igneo è la bocca;[7] 4) le direzioni dello spazio (*dish*) sono gli

---

[4] Sotto questo aspetto *nara*, o *nri*, è l'uomo come individuo appartenente alla specie umana, mentre *mânava* è più propriamente l'uomo come essere pensante, vale a dire l'essere dotato del «mentale», che d'altronde è l'attributo essenziale inerente alla sua specie e da cui la sua natura è caratterizzata. D'altra parte, il nome *Nara* è anche suscettibile di una trasposizione analogica, per cui si identifica con *Purusha*; perciò *Vishnu* è talvolta chiamato *Narottama* o l'«Uomo Supremo», designazione nella quale non si deve scorgere la minima traccia di antropomorfismo, così come non la si deve scorgere nella concezione stessa dell'«Uomo Universale» in tutti i suoi aspetti, e ciò precisamente a causa di questa trasposizione. Non possiamo intraprendere qui la spiegazione dei molteplici e complessi significati impliciti nella parola *nara*; per quanto riguarda la natura della specie, occorrerebbe uno studio particolare per esporre le considerazioni alle quali essa può dar luogo.

[5] Sarebbe utile anche stabilire dei confronti con la concezione della natura «adamica» nelle tradizioni giudaica e islamica, concezione che si applica anch'essa a gradi diversi e con significati gerarchicamente sovrapposti; ma questo ci allontanerebbe troppo dal nostro tema, e per ora dobbiamo limitarci a questo semplice accenno.

[6] Vanno ricordati a questo proposito i significati simbolici che anche in Occidente il Sole e la Luna hanno nella tradizione ermetica e nelle teorie cosmologiche che gli alchimisti hanno fondato su di essa; nell'uno come nell'altro caso la designazione di questi astri non dev'essere intesa letteralmente. D'altronde, si deve notare che questo simbolismo è differente da quello a cui abbiamo fatto allusione precedentemente, e nel quale il Sole e la Luna corrispondono rispettivamente al cuore e al cervello; sarebbe ancora necessaria una lunga trattazione per dimostrare come questi diversi punti di vista si conciliano e si armonizzano nell'insieme delle concordanze analogiche.

[7] Abbiamo già notato che *Vaishwânara* è qualche volta un nome di *Agni*, che è allora considerato soprattutto come calore animatore, dunque come *l'Agni* che risiede negli esseri viventi; avremo ancora occasione di ritornare sull'argomento più avanti. D'altra parte, *mukhya-prâna* è nello stesso tempo il soffio della bocca (*mukha*) e l'atto vitale principale (è

orecchi;[8] 5) l'atmosfera, vale a dire l'ambiente cosmico da cui procede il «soffio vitale» (*prâna*), corrisponde ai polmoni; 6) la regione intermedia (*Antariksha*) che si estende fra la Terra (*Bhû* o *Bhûmi*) e le sfere luminose o i Cieli (*Swar* o *Swarga*), regione considerata come l'ambiente dove si elaborano le forme (ancora potenziali rispetto allo stato grossolano), corrisponde allo stomaco;[9] 7) infine la Terra, vale a dire, in senso simbolico, il momento conclusivo dell'attuarsi di tutta la manifestazione corporea, corrisponde ai piedi, presi qui come emblema di tutta la parte inferiore del corpo. Le relazioni di queste diverse membra tra loro e le loro funzioni nell'insieme cosmico al quale appartengono sono analoghe (ma non identiche, beninteso) a quelle delle corrispondenti parti dell'organismo umano. Si noterà che qui non si è parlato del cuore, perché la sua relazione diretta con l'Intelligenza universale lo esclude dall'ambito delle funzioni propriamente individuali, e anche perché questa «sede di *Brahma*» è invero il punto centrale, tanto nell'ordine cosmico che in quello umano, mentre tutto ciò che fa parte della manifestazione, e specialmente della manifestazione formale, è esteriore e «periferico», se così possiamo esprimerci, appartenendo esclusivamente alla circonferenza della «ruota delle cose».

In questa condizione, *Âtmâ*, in quanto *Vaishwânara*, prende coscienza del mondo della manifestazione sensibile (considerato anche come il dominio di quell'aspetto del *Brahma* «Non-Supremo» chiamato *Virâj*) per mezzo di diciannove organi, designati come altrettante bocche, perché sono le «entrate» della conoscenza per tutto quel che si riferisce a questo dominio particolare; e l'assimilazione intellettuale che si verifica nella conoscenza è spesso paragonata simbolicamente all'assimilazione vitale che si compie con la nutrizione. Questi diciannove organi (intendendo con tale parola anche le facoltà corrispondenti, conformemente a quanto abbiamo detto sul significato generale della parola *indriya*) sono: i cinque organi di senso, i

---

in questo secondo significato che i cinque *vâyu* sono sue modalità); e il calore è intimamente associato alla vita stessa.

[8] Si noterà il rapporto assai interessante fra ciò e la funzione fisiologica dei canali semicircolari.

[9] In un certo senso, la parola *Antariksha* comprende anche l'atmosfera, considerata allora come mezzo di propagazione della luce; d'altronde, è importante osservare che l'agente di questa propagazione non è l'Aria (V*âyu*), bensì l'Etere (*Âkâsha*). Quando si traspongono i termini per renderli appropriati a tutto l'insieme degli stati della manifestazione universale, nella teoria del *Tribhuvana*, *Antariksha* è identificato con *Bhuvas*, con cui di solito si indica l'atmosfera, prendendo però questa parola in un'accezione molto più estesa e meno determinata che in precedenza. I nomi dei tre mondi, *Bhû*, *Bhuvas*, *Swar*, sono le tre *vyâhriti*, parole che abitualmente sono pronunciate dopo il monosillabo *Om* nei riti indù della *sandhyâ-upâsanâ* (meditazione ripetuta al mattino, a mezzogiorno e alla sera). Si noterà che i primi due di questi tre nomi hanno la stessa radice, perché si riferiscono a modalità di uno stesso stato d'esistenza, quello dell'individualità umana, mentre il terzo rappresenta, in questa divisione, l'insieme degli stati superiori.

cinque organi di azione, i cinque soffi vitali (*vâyu*), il «mentale» o il senso interno (*manas*), l'intelletto (*Buddhi*, qui considerata esclusivamente nei suoi rapporti con lo stato individuale), il pensiero (*chitta*), concepito come la facoltà che dà forma alle idee e le associa tra di loro, e infine la coscienza individuale (*ahankâra*); queste sono le facoltà che abbiamo studiato dettagliatamente in precedenza. Ciascun organo e ciascuna facoltà di ogni essere individuale compreso nell'ambito considerato, vale a dire nel mondo corporeo, procedono rispettivamente dall'organo e dalla facoltà che loro corrispondono in *Vaishwânara*, organo e facoltà di cui sono in qualche modo uno degli elementi costitutivi, così come l'individuo al quale appartengono è un elemento dell'insieme cosmico, nel quale, per quanto lo riguarda e al posto che propriamente gli spetta (per il fatto di essere un determinato individuo e non un altro), concorre necessariamente alla costituzione dell'armonia totale.[10]

Lo stato di veglia, nel quale si esercita l'attività degli organi e delle facoltà di cui si è detto, è considerato come la prima delle condizioni di *Âtmâ*, quantunque la modalità grossolana o corporea a cui corrisponde costituisca l'ultimo grado nell'ordine di sviluppo (*prapancha*) del manifestato, partendo dal suo principio primordiale e non-manifestato, e segni il termine di questo sviluppo, per lo meno in rapporto allo stato d'esistenza nel quale si situa l'individualità umana. La ragione di questa apparente anomalia è già stata indicata: è in questa modalità corporea che si trova per noi la base e il punto di partenza in primo luogo della realizzazione individuale (vogliamo dire dell'estensione integrale resa effettiva per l'individualità), e poi di ogni altra realizzazione che oltrepassi le possibilità dell'individuo e implichi una presa di possesso degli stati superiori dell'essere. Di conseguenza, se ci si pone, come noi qui, non dal punto di vista dello sviluppo della manifestazione, ma da quello della realizzazione con i suoi diversi gradi, seguendone l'ordine che, al contrario, va necessariamente dal manifestato al non-manifestato, allora lo stato di veglia va in effetti considerato anteriore rispetto agli stati di sogno e di sonno profondo, che corrispondono, l'uno alle modalità extra-corporee dell'individualità, l'altro agli stati sopra-individuali dell'essere.

---

[10] Questa armonia è anch'essa un aspetto del *Dharma*: è l'equilibrio nel quale si compensano tutti gli squilibri, l'ordine costituito dalla somma di tutti i disordini parziali e apparenti.

13. Lo stato di sogno o la condizione di Taijasa

«La seconda condizione è *Taijasa* (il "Luminoso" nome derivato da *Têjas*, che è la designazione dell'elemento igneo), la cui sede è nello stato di sogno (*swapna-sthâna*), che ha la conoscenza degli oggetti interni (mentali), ha sette membra e diciannove bocche, e ha per dominio il mondo della manifestazione sottile».[1]

In questo stato le facoltà esterne, pur sussistendo in potenza, si riassorbono nel senso interno (*manas*), che ne è l'origine comune, il supporto e il fine immediato, e che risiede nelle arterie luminose (*nâdî*) della forma sottile, in cui si estende in modo indiviso, come un calore diffuso. D'altronde, lo stesso elemento igneo, considerato nelle sue proprietà essenziali, è insieme luce e calore; e, come indica il nome stesso di *Taijasa* dato allo stato sottile, questi due aspetti, opportunamente trasposti (poiché non si tratta più allora di qualità sensibili), devono ritrovarsi anche in questo stato. Come già abbiamo avuto occasione di far notare in altre circostanze, tutto ciò che si riferisce a tale stato riguarda molto da vicino la natura stessa della vita, che è inseparabile dal calore; ricorderemo inoltre che su questo punto come su molti altri le concezioni di Aristotele sono in pieno accordo con quelle degli Orientali. Quanto alla luminosità di cui si parlava, con ciò occorre intendere il riflesso e la diffrazione della Luce intelligibile nelle modalità extra-sensibili della manifestazione formale (di cui d'altronde dobbiamo prendere in considerazione soltanto ciò che concerne lo stato umano). D'altra parte, la stessa forma sottile (*sûkshma-sharîra* o *linga-sharîra*), nella quale risiede *Taijasa*, è anche assimilata a un veicolo igneo,[2] quantunque debba essere distinta dal fuoco corporeo (l'elemento *Têjas* o ciò che ne deriva) che è percepito dai sensi della forma grossolana (*sthûla-sharîra*), veicolo di *Vaishwânara*, e più specialmente dalla vista, poiché la visibilità, presupponendo necessariamente la presenza della luce, è fra le qualità sensibili quella che propriamente appartiene a *Têjas*; nello stato

---

[1] *Mândûkya Upanishad*, shruti 4. Lo stato sottile è chiamato in questo testo *pravivikta*, letteralmente «predistinto», poiché è uno stato di distinzione che precede la manifestazione grossolana; la stessa parola significa anche «separato», poiché l'«anima vivente», nello stato di sogno, è in qualche modo chiusa in se stessa, contrariamente a quanto accade nello stato di veglia, «comune a tutti gli uomini».

[2] Abbiamo altrove ricordato, a questo proposito, il «carro di fuoco» sul quale il profeta Elia salì in cielo (*Secondo libro dei Re*, 2, *11*).

sottile, però, non si può più in alcun modo parlare di *bhûta*, ma soltanto dei *tanmâtra* corrispondenti, che ne sono i principi determinanti immediati. Le *nâdî*, o arterie della forma sottile, non devono assolutamente essere confuse con le arterie corporee attraverso le quali si compie la circolazione del sangue, e corrispondono piuttosto, fisiologicamente, alle ramificazioni del sistema nervoso, poiché sono esplicitamente descritte come luminose; ora, dato che il fuoco è in qualche modo polarizzato in luce e calore, lo stato sottile è collegato a quello corporeo in due modi differenti e complementari: tramite il sangue, per quanto riguarda la qualità calorica, tramite il sistema nervoso, per quanto riguarda quella luminosa.[3] Tuttavia, deve essere ben chiaro che fra le *nâdî* e i nervi non vi è che una semplice corrispondenza, non una identificazione, poiché le prime non sono corporee, e in realtà si tratta di due domini differenti all'interno dell'individualità integrale. Parimenti, quando si stabilisce un rapporto tra le funzioni delle *nâdî* e la respirazione,[4] perché questa è essenziale al mantenimento della vita e corrisponde invero all'atto vitale principale, non bisogna affatto concludere di poterle immaginare come specie di canali in cui circolerebbe l'aria; sarebbe confondere con un elemento corporeo il «soffio vitale» (*prâna*), che appartiene propriamente all'ordine della manifestazione sottile.[5] Si dice che il numero totale delle *nâdî* sia di settantaduemila; per altri testi tuttavia sarebbe di settecentoventi milioni; ma la differenza è più apparente che reale, poiché, come sempre accade in simili casi, questi numeri devono

---

[3] Abbiamo già accennato, a proposito della costituzione dell'*annamaya-kosha*, cioè dell'organismo corporeo, che gli elementi del sistema nervoso provengono dall'assimilazione delle sostanze ignee. Il sangue invece, essendo liquido, è formato a partire dalle sostanze acquee, ma è necessario che esse abbiano prima subito un'elaborazione dovuta all'azione del calore vitale, che è la manifestazione di *Agni Vaishwânara*; esse hanno soltanto una funzione di supporto plastico che serve alla fissazione di un elemento di natura ignea: il fuoco e l'acqua sono qui, l'uno rispetto all'altra, «essenza» e «sostanza» in senso relativo. Ciò potrebbe essere facilmente paragonato a certe teorie alchemiche, come quelle in cui interviene la considerazione dei principi chiamati «zolfo» e «mercurio», l'uno attivo e l'altro passivo, e rispettivamente analoghi, nell'ordine dei «misti», al fuoco e all'acqua nell'ordine degli elementi, senza parlare delle altre molteplici designazioni che sono date simbolicamente, nel linguaggio ermetico, ai due termini correlativi d'una simile dualità.

[4] Alludiamo più in particolare agli insegnamenti che si ricollegano allo *Hatha-Yoga*, vale a dire ai metodi preparatori all'«Unione» (*Yoga*, nel senso proprio della parola) fondati sull'assimilazione di certi ritmi, legati principalmente alla regolazione del respiro. Ciò che è chiamato *dhikr* nelle scuole esoteriche arabe ha esattamente la stessa ragione d'essere, e spesso anche i procedimenti messi in opera sono del tutto simili nelle due tradizioni, il che ai nostri occhi non è però affatto indizio di un plagio; la scienza del ritmo infatti può essere stata conosciuta dagli uni e dagli altri in modo del tutto indipendente, poiché si tratta d'una scienza che ha il suo oggetto proprio e che corrisponde a un ordine di realtà chiaramente definito, quantunque essa sia interamente ignorata dagli Occidentali.

[5] Questa confusione è stata effettivamente commessa da alcuni orientalisti, la cui comprensione è chiaramente incapace di oltrepassare i limiti del mondo corporeo.

essere intesi simbolicamente, non letteralmente; è facile rendersene conto se si osserva che sono in relazione evidente con i numeri ciclici.[6] Avremo ancora occasione di diffonderci ulteriormente sulla questione delle arterie sottili, come pure sul processo dei diversi gradi di riassorbimento delle facoltà individuali, riassorbimento che, come abbiamo detto, si compie in senso inverso rispetto allo sviluppo di queste stesse facoltà.

Nello stato di sogno l'«anima vivente» individuale (*jîvâtmâ*) «è essa stessa la sua luce», e produce, per effetto del suo solo desiderio (*kâma*), un mondo che procede interamente da se stessa, e i cui oggetti consistono esclusivamente in concezioni mentali, vale a dire in combinazioni di idee rivestite di forme sottili, che dipendono sostanzialmente dalla forma sottile dell'individuo stesso, di cui tali oggetti ideali non sono in definitiva che altrettante modificazioni accidentali e secondarie.[7] Questa produzione, d'altronde, ha sempre qualche cosa di incompleto e di incoordinato; perciò è considerata illusoria (*mâyâmaya*), o dotata solo di un'esistenza apparente (*prâtibhâsika*), mentre, nel mondo sensibile, nel quale si trova allo stato di veglia, la stessa «anima vivente» ha la facoltà di agire nel senso di una produzione «pratica» (*vyâvahârika*), anch'essa senza dubbio illusoria rispetto alla realtà assoluta (*paramârtha*), e transitoria come ogni manifestazione, ma che nondimeno ha una realtà relativa e una stabilità sufficiente per servire ai bisogni della vita ordinaria e «profana» (*laukika*, parola derivata da *loka*, «mondo», da intendersi in un senso del tutto paragonabile a quello che ha di solito nel Vangelo). Tuttavia è bene osservare che questa differenza, nel rispettivo orientamento dell'attività dell'essere nei due stati, non implica una superiorità effettiva dello stato di veglia su quello di sogno, quando ciascuno stato sia considerato in se stesso; per lo meno, una superiorità valida soltanto dal punto di vista «profano» non può, metafisicamente, essere considerata una vera superiorità; anzi, sotto un altro aspetto, le possibilità dello stato di sogno sono più estese di quelle dello stato di veglia, e permettono all'individuo di sfuggire, in una certa misura, ad alcune delle condizioni limitative alle quali è sottomesso nella sua modalità corporea.[8] Comunque sia, assolutamente reale (*pâramârthika*) è esclusivamente il «Sé» (*Âtmâ*); è ciò che non può essere in alcun modo raggiunto da concezioni che, in una qualunque forma, si limitano alla considerazione degli oggetti esterni e interni, la cui conoscenza costituisce rispettivamente lo stato di veglia e quello di sogno, concezioni che perciò,

---

[6] I numeri ciclici fondamentali sono: $72=2^3 \times 3^2$; $108=2^2 \times 3^3$; $432=2^4 \times 3^3=72 \times 6=108 \times 4$; essi si riferiscono in particolar modo alla divisione geometrica del cerchio ($360=72 \times 5=12 \times 30$) e alla durata del periodo astronomico della precessione degli equinozi ($72 \times 360=432 \times 60=25.920$ anni); ma queste non sono che le loro applicazioni più immediate ed elementari, né ci è possibile qui approfondire le considerazioni propriamente simboliche alle quali si giunge con la trasposizione di questi dati in ordini differenti.

[7] Cfr. *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 4° Adhyâya, 3° Brâhmana, shruti 9 e 10.

[8] Sullo stato di sogno, cfr. *Brahma-Sûtra*, 3° Adhyâya, 2° Pâda, sûtra 1-6.

non spingendosi oltre l'insieme di questi due stati, restano interamente nei limiti della manifestazione formale e dell'individualità umana.

Il dominio della manifestazione sottile può, per la sua natura «mentale», essere chiamato mondo ideale, al fine di distinguerlo così dal mondo sensibile, che è il dominio della manifestazione grossolana; ma questa designazione non andrebbe intesa allo stesso modo del «mondo intelligibile» di Platone, poiché le «idee» platoniche sono le possibilità allo stato principiale, che devono essere riferite al dominio informale; nello stato sottile, possono esistere soltanto idee ancora rivestite di forme, poiché le possibilità che esso comporta non oltrepassano l'esistenza individuale.[9] Soprattutto non si dovrebbe qui pensare a un'opposizione, come quella che certi filosofi moderni si compiacciono di stabilire fra «ideale» e «reale», opposizione che non ha per noi alcun significato: tutto ciò che è, in qualunque modo, è reale per il solo fatto di essere, e possiede precisamente il genere e il grado di realtà che convengono alla sua natura propria; ciò che consiste in idee (è tutto qui il senso che diamo alla parola «ideale») non è per questo né più né meno reale di ciò che consiste in altra cosa, perché ogni possibilità trova posto necessariamente al livello che la sua stessa determinazione le assegna gerarchicamente nell'Universo.

Nell'ordine della manifestazione universale, come il mondo sensibile nel suo insieme è identificato con *Virâj*, così questo mondo ideale di cui abbiamo parlato è identificato con *Hiranyagarbha* (ossia, letteralmente, l'«Embrione d'Oro»),[10] che è *Brahmâ* (determinazione di *Brahma* come effetto, *kârya*)[11] rinchiuso nell'«Uovo del Mondo» (*Brahmânda*),[12] dal quale si svilupperà, secondo le sue modalità di realizzazione, l'intera manifestazione formale che vi è virtualmente contenuta come concezione di

---

[9] Lo stato sottile è propriamente il dominio della *ψυχή*, e non quello del *νοῦς*; quest'ultimo corrisponde in realtà a *Buddhi*, vale a dire all'intelletto sopra-individuale.

[10] Questo nome ha un senso assai prossimo a quello di *Taijasa*, poiché l'oro, secondo la dottrina indù, è la «luce minerale»; gli alchimisti lo consideravano anche, fra i metalli, il corrispondente analogico del Sole fra i pianeti; è per lo meno curioso notare che il nome stesso dell'oro (*aurum*) è identico alla parola ebraica (*a*)*ôr*, che significa «luce».

[11] Occorre notare che *Brahmâ* è maschile, mentre *Brahma* è neutro; questa distinzione indispensabile e della massima importanza (poiché corrisponde a quella fra «Supremo» e «Non-Supremo») non può essere fatta con l'uso, corrente fra gli orientalisti, dell'unica forma *Brahman*, che appartiene in egual modo a entrambi i generi; da ciò derivano continue confusioni, soprattutto nelle lingue in cui il genere neutro non esiste.

[12] Il simbolo cosmogonico dell'«Uovo del Mondo» non è peculiare dell'India; lo ritroviamo specialmente nel Mazdeismo, nella tradizione egizia (l'Uovo di *Kneph*), in quella dei Druidi e in quella degli Orfici. La condizione embrionale, che corrisponde per ciascun essere individuale a ciò che è il *Brahmânda* nell'ordine cosmico, è chiamata in sanscrito *pinda*; l'analogia costitutiva fra «microcosmo» e «macrocosmo», considerati sotto questo aspetto, è espressa dalla formula: *Yathâ pinda tathâ Brahmânda*, «quale è l'embrione individuale, tale è l'Uovo del Mondo».

questo *Hiranyagarbha*, germe primordiale della Luce cosmica.[13] Inoltre *Hiranyagarbha* è chiamato «insieme sintetico di vita» (*jîva-ghana*);[14] in effetti, esso è davvero la «Vita Universale»,[15] per il già menzionato legame tra lo stato sottile e la vita, la quale, anche considerata in tutta l'estensione di cui è suscettibile (e non circoscritta alla sola vita organica o corporea, a cui si limita il punto di vista fisiologico),[16] non è d'altronde che una delle speciali condizioni dello stato d'esistenza al quale appartiene l'individualità umana; l'ambito della vita non oltrepassa dunque le possibilità insite in questo stato, il quale, naturalmente, deve qui essere considerato nella sua integralità, di cui fanno parte tanto le modalità sottili quanto quella grossolana.

Sia che ci si ponga dal punto di vista «macrocosmico», come abbiamo fatto ora, sia da quello «microcosmico» che abbiamo adottato inizialmente, il mondo ideale è concepito mediante facoltà che corrispondono analogicamente a quelle attraverso cui è percepito il mondo sensibile o, se si preferisce, mediante facoltà che in linea di principio sono le stesse (in quanto sono sempre facoltà individuali), considerate però in una diversa modalità d'esistenza e a un diverso grado di sviluppo, poiché la loro attività si svolge in un dominio differente. Perciò *Âtmâ*, in questo stato di sogno, vale a dire in quanto *Taijasa*, ha lo stesso numero di membra e di bocche (o strumenti di conoscenza) che ha in quello di veglia come *Vaishwânara*;[17] è inutile, del resto, ripeterne l'enumerazione, poiché le definizioni che ne abbiamo dato in precedenza possono egualmente applicarsi, con una appropriata trasposizione, ai due domini della manifestazione grossolana o sensibile e di quella sottile o ideale.

---

[13] Perciò *Virâj* deriva da *Hiranyagarbha*, e *Manu*, a sua volta, da *Virâj*.

[14] La parola *ghana* significa in primo luogo nuvola, e di conseguenza una massa compatta e indifferenziata.

[15] «E la Vita era la Luce degli uomini» (*Giovanni*, 1, *4*).

[16] Alludiamo più particolarmente all'estensione dell'idea di vita che è implicita nel punto di vista delle religioni occidentali, e che si riferisce effettivamente a possibilità insite in un prolungamento dell'individualità umana; si tratta, come abbiamo spiegato altrove, di ciò che la tradizione estremo-orientale chiama «longevità».

[17] Queste facoltà devono essere qui considerate come ripartite nei tre «involucri», la cui unione costituisce la forma sottile (*vijnânamaya-kosha*, *manomaya-kosha*, *prânamaya-kosha*).

14. Lo stato di sonno profondo o la condizione di Prâjna

«Quando l'essere che dorme non prova alcun desiderio e non è soggetto ad alcun sogno, il suo stato è quello di sonno profondo (*sushupta-sthâna*); colui (vale a dire *Âtmâ* stesso in questa condizione) che in questo stato è divenuto uno (senza alcuna distinzione o differenziazione),[1] che si è identificato con un insieme sintetico (unico e senza determinazione particolare) di Conoscenza integrale (*Prajnâna-ghana*),[2] che è (per penetrazione e assimilazione intima) pieno di Beatitudine (*ânandamaya*), che gode veramente di questa Beatitudine (*Ânanda*, quale dominio a lui proprio) e la cui bocca (lo strumento di conoscenza) è (unicamente) la Coscienza totale (*Chit*) stessa (senza intermediari o particolarizzazioni di alcun genere), costui è chiamato *Prâjna* (Colui che conosce al di fuori e di là da ogni condizione speciale): questa è la terza condizione».[3]

Come ci si può immediatamente rendere conto, in questo stato il veicolo di *Âtmâ* è il *kârana-sharîra*, dato che esso è l'*ânandamaya-kosha*; e, quantunque se ne parli analogicamente come di un veicolo o di un involucro, non è affatto veramente distinto dallo stesso *Âtmâ*, poiché ormai siamo di là dalla distinzione. La Beatitudine è fatta di tutte le possibilità di *Âtmâ*, si potrebbe dire che ne sia la somma stessa; e se *Âtmâ*, in quanto *Prâjna*, gode di questa Beatitudine come del dominio che gli è proprio, è perché essa, in realtà, non è altro che la pienezza del suo essere, come abbiamo già accennato in precedenza. È uno stato essenzialmente informale e sopra-individuale; non può dunque in alcun modo trattarsi di uno stato «psichico» o «psicologico», come alcuni orientalisti hanno creduto. Ciò che è propriamente «psichico», infatti, è lo stato sottile; e nel fare questa assimilazione prendiamo la parola «psichico» nel suo senso primitivo, quello che aveva per gli antichi, senza preoccuparci delle diverse accezioni

---

[1] «Tutto è uno, dice ugualmente il Taoismo; durante il sonno, l'anima non distratta si immerge in questa unità; durante la veglia, distratta, essa distingue diversi esseri» (*Tchoang-tseu*, cap. II; trad. di Padre Wieger, p. 215).

[2] «Concentrare tutta la propria energia intellettuale come in una massa» afferma anche la dottrina taoista, intendendo la stessa cosa (*Tchoang-tseu*, cap. IV; trad. di Padre Wieger, p. 233). *Prajnâna* o la Conoscenza integrale si oppone qui a *vijnâna* o alla conoscenza distintiva, che, applicandosi specialmente al dominio individuale o formale, caratterizza i due stati precedenti; *vijnânamaya-kosha* è il primo degli «involucri» di cui si riveste *Âtmâ* penetrando nel «mondo dei nomi e delle forme», vale a dire manifestandosi come *jîvâtmâ*.

[3] *Mândûkya Upanishad*, shruti 5.

molto più specialistiche che le sono state attribuite in seguito, con le quali non potrebbe nemmeno più riferirsi all'intero stato sottile. La psicologia degli Occidentali moderni infatti non concerne che una parte ristrettissima dell'individualità umana, in cui il «mentale» è in relazione immediata con la modalità corporea, dati i metodi che usa, essa è incapace di spingersi oltre e in ogni caso l'oggetto stesso che si propone, ossia lo studio esclusivo dei fenomeni mentali, la limita rigorosamente al dominio dell'individualità, sicché lo stato di cui ora si tratta sfugge necessariamente alle sue indagini, e si potrebbe anche dire che le è doppiamente inaccessibile, in primo luogo perché questo stato è al di là del «mentale» o del pensiero discorsivo e differenziato, e poi perché è anche al di là di qualunque «fenomeno», vale a dire al di là di ogni manifestazione formale.

Questo stato di indifferenziazione, nel quale l'intera conoscenza, ivi compresa quella degli altri stati, è accentrata sinteticamente nell'unità essenziale e fondamentale dell'essere, è lo stato non-manifestato o «non-sviluppato» (*avyakta*), principio e causa (*kârana*) di tutta la manifestazione, a partire dal quale essa si sviluppa nella molteplicità dei suoi diversi stati, e più particolarmente, per quel che concerne l'essere umano, nei suoi stati sottile e grossolano. Questo non-manifestato, concepito come radice del manifestato (*vyakta*) che ne è soltanto l'effetto (*kârya*), è identificato, sotto questo aspetto, con *Mûla-Prakriti*, la «Natura primordiale»; in realtà, esso è insieme *Purusha* e *Prakriti*, poiché li contiene entrambi nella sua stessa indifferenziazione, essendo causa nel senso completo della parola, vale a dire allo stesso tempo «causa efficiente» e «causa materiale», per usare la terminologia ordinaria, alla quale peraltro preferiremmo di gran lunga le espressioni «causa essenziale» e «causa sostanziale», poiché questi due aspetti complementari della causalità si riferiscono appunto rispettivamente all'«essenza» e alla «sostanza», quali le abbiamo definite in precedenza. Se quindi, in questo terzo stato, *Âtmâ* è al di là della distinzione fra *Purusha* e *Prakriti*, o fra i due poli della manifestazione, è perché esso non è più nell'esistenza condizionata, bensì al grado dell'Essere puro; tuttavia dobbiamo includervi inoltre *Purusha* e *Prakriti*, che sono ancora non-manifestati, e anche, in un certo senso, come vedremo fra poco, gli stati informali della manifestazione, che abbiamo già dovuto riferire all'Universale, poiché in verità sono degli stati sopra-individuali dell'essere; d'altronde, ricordiamolo ancora, tutti gli stati manifestati sono contenuti, in principio e sinteticamente, nell'Essere non-manifestato.

D'altra parte, in questo stato, i diversi oggetti della manifestazione, anche quelli della manifestazione individuale, esterni e interni, non sono affatto distrutti, ma sussistono in modo principiale, essendo unificati appunto perché non più concepiti sotto l'aspetto secondario e contingente della distinzione; essi si ritrovano necessariamente fra le possibilità del «Sé», che, essendo cosciente della propria permanenza nell'«eterno presente», rimane di per sé cosciente di tutte queste possibilità, considerate

«non-distintivamente» nella Conoscenza integrale.[4] Se fosse altrimenti, e se gli oggetti della manifestazione non sussistessero in questo modo, principialmente (supposizione d'altronde di per sé impossibile poiché questi oggetti sarebbero allora un puro niente, che non potrebbe esistere in alcuna maniera, neppure in modo illusorio), non vi potrebbe essere un ritorno dallo stato di sonno profondo agli stati di sogno e di veglia, poiché tutta la manifestazione formale sarebbe allora irrimediabilmente distrutta per l'essere non appena esso entrasse nel sonno profondo; ora, un tale ritorno è invece sempre possibile e si produce effettivamente, almeno per l'essere che non è attualmente «liberato», vale a dire definitivamente svincolato dalle condizioni dell'esistenza individuale.

La parola *Chit* non deve essere intesa, come prima il suo derivato *chitta*, nel senso ristretto di pensiero individuale e formale (questa determinazione restrittiva, che implica una modificazione mediante riflesso, è infatti espressa nel derivato dal suffisso *ta*, che è la terminazione del participio passivo), bensì in senso universale, come Coscienza totale del «Sé», considerata in rapporto al suo unico oggetto, che è *Ânanda* o la Beatitudine.[5] Questo oggetto, pur costituendo allora in qualche modo l'involucro del «Sé» (*ânandamaya-kosha*), come dianzi abbiamo spiegato, è identico al soggetto stesso, che è *Sat* o l'Essere puro, e non ne è affatto veramente distinto, né può esserlo, in effetti, là dove non esiste più alcuna distinzione reale[6]. Così questi tre, *Sat*, *Chit* e *Ânanda* (generalmente riuniti in *Sachchidânanda*),[7] sono assolutamente un unico e medesimo essere, e

---

[4] È proprio questo ciò che permette di trasporre metafisicamente la dottrina teologica della «resurrezione dei morti», nonché la concezione del «corpo di gloria»; quest'ultimo, del resto, non è affatto un corpo nel senso proprio della parola, ma ne è la «trasformazione» (o la «trasfigurazione»), vale a dire la trasposizione fuori della forma e delle altre condizioni dell'esistenza individuale, o, in altre parole, è la «realizzazione» della possibilità permanente e immutabile di cui il corpo non è che l'espressione transitoria in modo manifestato.

[5] Lo stato di sonno profondo è stato definito «inconscio» da alcuni orientalisti, che sembrano persino tentati di identificarlo con l'«Inconscio» di qualche filosofo tedesco, quale Hartmann; questo errore dipende senza dubbio dal fatto che essi riescono a concepire la coscienza soltanto come individuale e «psicologica», ma non per questo il loro errore ci appare meno inspiegabile, poiché non vediamo in che modo possano comprendere, con una simile interpretazione, parole come *Chit*, *Prajnâna* e *Prâjna*.

[6] Le parole «soggetto» e «oggetto», nel senso in cui noi le usiamo qui, non possono dare adito ad alcun equivoco: il soggetto è «colui che conosce», l'oggetto è «ciò che è conosciuto», e il loro rapporto è la conoscenza stessa. Tuttavia, nella filosofia moderna, il significato di queste parole, e soprattutto quello dei loro derivati «soggettivo» e «oggettivo», è mutato a tal punto che hanno ricevuto accezioni quasi diametralmente opposte, e alcuni filosofi le hanno intese indistintamente in sensi molto differenti; perciò il loro uso presenta spesso inconvenienti gravi per la chiarezza e, in molti casi, è preferibile astenersi dall'usarle, per quanto è possibile.

[7] In arabo gli equivalenti di questi tre termini sono: l'Intelligenza (*El-Aql*), l'Intelligente (*El-Âqil*) e l'Intelligibile (*El-Maqûl*); la prima è la Coscienza universale (*Chit*), il secondo

questo «uno» è *Âtmâ*, considerato al di fuori e al di là di tutte le condizioni particolari che determinano ciascuno dei suoi diversi stati di manifestazione.

Nello stato di *Prâjna*, che è anche talvolta designato con il nome di *samprasâda* o «serenità»,[8] la Luce intelligibile è colta direttamente, in ciò che costituisce l'intuizione intellettuale, e non più di riflesso, attraverso il «mentale» (*manas*), come negli stati individuali. Abbiamo precedentemente riferito l'espressione «intuizione intellettuale» a *Buddhi*, facoltà di conoscenza sopra-razionale e sopra-individuale, quantunque già manifestata; sotto questo aspetto, è necessario dunque, in certo modo, includere *Buddhi* nello stato di *Prâjna*, che comprenderà così tutto ciò che è al di là dell'esistenza individuale. Dobbiamo allora considerare nell'Essere una nuova triade, costituita da *Purusha*, *Prakriti* e *Buddhi*, vale a dire dai due poli della manifestazione, «essenza» e «sostanza», e dalla prima produzione di *Prakriti* per influsso di *Purusha*, produzione che è la manifestazione informale. Bisogna aggiungere, peraltro, che questa triade rappresenta solamente ciò che si potrebbe chiamare l'«esteriorità» dell'Essere, e quindi non coincide affatto con l'altra triade principiale che abbiamo considerato e che si riferisce invero all'«interiorità» dell'Essere, di cui tale triade sarebbe piuttosto una prima particolarizzazione distintiva;[9] è evidente che, parlando qui di «esteriore» e di «interiore», noi usiamo un linguaggio puramente analogico, fondato su un simbolismo spaziale, e che non può applicarsi letteralmente all'Essere puro. D'altronde, la triade *Sachchidânanda*, che è coestensiva all'Essere, si esprime ancora, nell'ordine della manifestazione informale, in quella che viene distinta all'interno di *Buddhi* e di cui abbiamo già parlato: il *Matsya-Purâna*, che allora citammo, dichiara che «nell'Universale, *Mahat* (o *Buddhi*) è *Îshwara*»; e *Prâjna* è anche *Îshwara*, a cui propriamente appartiene il *kârana-sharîra*. Si può

---

ne è il soggetto (*Sat*) e il terzo ne è l'oggetto (*Ânanda*), i tre non essendo che una cosa sola nell'Essere «che conosce Se stesso tramite Se stesso».

[8] *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 4° Adhyâya, 3° Brâhmana, shruti 15; cfr. *Brahma-Sûtra*, 1° Adhyâya, 3° Pâda, sûtra 8. Si veda anche ciò che diremo più avanti sul significato della parola *Nirvâna*.

[9] Si potrebbe dire, con le riserve che abbiamo fatto sull'uso di queste parole, che *Purusha* è il polo «soggettivo» della manifestazione, e *Prakriti* ne è il polo «oggettivo»; *Buddhi* corrisponde allora naturalmente alla conoscenza che è come una risultante del soggetto e dell'oggetto, o il loro «atto comune», per usare un linguaggio aristotelico. Tuttavia, è importante rilevare che, nell'ordine dell'Esistenza universale, è *Prakriti* che «concepisce» le sue produzioni sotto l'influenza «non-agente» di *Purusha*, mentre, nell'ordine delle esistenze individuali, il soggetto conosce, al contrario, per azione dell'oggetto; l'analogia è dunque qui invertita, come nei casi incontrati precedentemente. Infine, se si considera l'intelligenza come inerente al soggetto (quantunque la sua «attualità» presupponga la presenza di due termini complementari), si dovrà dire che l'Intelletto universale è essenzialmente attivo, mentre l'intelligenza individuale è passiva, per lo meno relativamente (pur essendo allo stesso tempo, sotto un altro aspetto, anche attiva), come del resto è implicito nel suo carattere di «riflesso»; anche queste considerazioni concordano interamente con le teorie di Aristotele.

aggiungere altresì che la *Trimûrti* o «triplice manifestazione» è soltanto l'«esteriorità» di *Îshwara*, che, in Sé, è indipendente da ogni manifestazione, di cui è il principio, poiché è l'Essere stesso; tutto quello che abbiamo detto di *Îshwara*, tanto in Sé, quanto in rapporto alla manifestazione, possiamo ugualmente dirlo di *Prâjna* che con esso è identificato. Così, al di fuori del punto di vista particolare della manifestazione e dei diversi stati condizionati che da esso dipendono in questa manifestazione, l'intelletto non è affatto differente da *Âtmâ*, che deve essere considerato come «ciò che conosce se stesso mediante se stesso», poiché allora non vi è più alcuna realtà veramente distinta da esso, tutto essendo compreso nelle sue stesse possibilità; ed è appunto in questa «Conoscenza di Sé» che risiede propriamente la Beatitudine.

«Questo (*Prâjna*) è il Signore (*Îshwara*) di tutto (*sarva*, parola che implica qui, nella sua estensione universale, l'insieme dei "tre mondi", cioè di tutti gli stati di manifestazione sinteticamente compresi nel loro principio); Egli è onnisciente (poiché tutto Gli è presente nella Conoscenza integrale, ed Egli conosce direttamente tutti gli effetti nella causa principiale totale, che non è in alcun modo distinta da Lui);[10] Egli è l'ordinatore interno (*antar-yâmî*, che stando al centro stesso dell'essere governa e controlla tutte le facoltà corrispondenti ai suoi diversi stati, anche se Egli stesso resta "non-agente" nella pienezza della Sua attività principiale);[11] Egli è la sorgente (*yoni*, matrice o radice primordiale, e allo stesso tempo principio o causa prima) di tutto (quello che esiste in qualsiasi modo), Egli è l'origine (*prabhava*, per il Suo espandersi nella moltitudine indefinita delle Sue possibilità) e la fine (*apyaya*, per il Suo ripiegarsi nell'unità di Se stesso)[12] dell'universalità degli esseri (essendo Egli stesso l'Essere Universale)».[13]

---

[10] Gli effetti sono «eminentemente» nella causa, come dicono i filosofi scolastici, e sono perciò costitutivi della sua stessa natura, poiché nulla può essere negli effetti che prima non sia stato nella causa; così la causa prima, conoscendo se stessa, conosce tutti gli effetti, vale a dire tutte le cose, in modo assolutamente immediato e «non-distintivo».

[11] Questo «ordinatore interno» è identico al «Rettore Universale» di cui si parla in un testo taoista da noi citato in una nota precedente. La tradizione estremo-orientale dice anche che «l'Attività del Cielo è non-agente»; nella sua terminologia, il Cielo (*Tien*) corrisponde a *Purusha* (considerato ai diversi gradi che abbiamo indicato precedentemente), e la Terra (*Ti*) a *Prakriti*; non si tratta dunque di ciò che si è obbligati a tradurre con questi stessi termini nell'enumerazione degli elementi del *Tribhuvana* indù.

[12] Ciò è riferibile, nell'ordine cosmico, alle due fasi di «espirazione» e di «aspirazione» individuabili in ciascun ciclo; qui però si tratta della totalità dei cicli o degli stati che costituiscono la manifestazione universale.

[13] *Mândûkya Upanishad*, shruti 6.

15. Lo stato incondizionato di Âtmâ

«Veglia, sogno, sonno profondo, e ciò che è oltre, sono i quattro stati di *Âtmâ*; il più grande (*mahattara*) è il Quarto (*Turîya*). Nei primi tre sta *Brahma* con uno dei Suoi piedi; nell'ultimo, ha tre piedi».[1] Così, le proporzioni precedentemente stabilite da un certo punto di vista, da un altro punto di vista si trovano invertite: dei quattro «piedi» (*pâda*) di *Âtmâ*, i primi tre in base alla distinzione degli stati ne valgono uno soltanto per importanza metafisica, e da solo l'ultimo ne vale tre, nella stessa prospettiva. Se *Brahma* non fosse «senza parti» (*akhanda*), si potrebbe dire che soltanto un quarto di Esso è nell'Essere (comprendendovi tutto ciò che ne dipende, vale a dire la manifestazione universale di cui è il principio), mentre gli altri Suoi tre quarti sono al di là dell'Essere.[2] Questi tre quarti si possono concepire così: 1) la totalità delle possibilità di manifestazione in quanto non si manifestano, dunque allo stato assolutamente permanente e incondizionato, come tutto ciò che appartiene al «Quarto» (se esse invece si manifestano, appartengono ai primi due stati; e, in quanto «manifestabili», al terzo, principiale rispetto ai precedenti); 2) la totalità delle possibilità di non-manifestazione (di cui parliamo al plurale solo per analogia, poiché sono evidentemente al di là della molteplicità, e anche dell'unità); 3) infine, il Principio Supremo di queste e di quelle, la Possibilità Universale, totale, infinita, assoluta.[3]

«I Saggi pensano che il Quarto (*Chaturtha*),[4] che non ha conoscenza né degli oggetti interni né di quelli esterni (in modo distintivo e analitico), né insieme di questi e di quelli (considerati sinteticamente e principialmente), e che non è (nemmeno) un insieme sintetico di Conoscenza integrale, non

---

[1] *Maitri Upanishad*, 7° Prapâthaka, shruti 11.

[2] *Pâda* significa «piede» e anche «quarto».

[3] Analogamente, considerando i primi tre stati, il cui insieme costituisce il dominio dell'Essere, si potrebbe dire anche che i primi due non rappresentano che una terza parte dell'Essere, poiché contengono soltanto la manifestazione formale, mentre il terzo ne rappresenta da solo i due terzi, perché comprende allo stesso tempo la manifestazione informale e l'Essere non-manifestato. È essenziale notare che soltanto le possibilità di manifestazione rientrano nel dominio dell'Essere, pur considerato in tutta la sua universalità.

[4] Le due parole *Chaturtha* e *Turîya* hanno lo stesso significato e si applicano nello stesso modo al medesimo stato: *Yad vai Chaturtham tat Turîyam*, «di certo quel che è *Chaturtha*, è Turîya» (*Brihad-Âranyaka Upanishad*, 5° Adhyâya, 14° Brâhmana, shruti 3).

essendo né conoscente né non-conoscente, è invisibile (*adrishta*, e ugualmente non-percettibile da qualsiasi facoltà), non-agente (*avyavahârya*, nella Sua immutabile identità), incomprensibile (*agrâhya*, poiché tutto comprende), indefinibile (*alakshana*, poiché illimitato), impensabile (*achintya*, poiché non può essere rivestito di alcuna forma), indescrivibile (*avyapadêshya*, non potendo essere qualificato da attributi o determinazioni particolari), è l'unica essenza fondamentale (*pratyaya-sâra*) del "Sé" (*Âtmâ*, presente in tutti gli stati), senza alcuna traccia di sviluppo della manifestazione (*prapancha-upashama*, e di conseguenza assolutamente e totalmente liberato dalle condizioni peculiari di qualunque modalità d'esistenza), pienezza di Pace e di Beatitudine, senza dualità: Esso è *Âtmâ* (al di fuori e indipendentemente da ogni condizione), (così) Esso dev'essere conosciuto».[5]

Si noterà che tutto ciò che concerne questo stato incondizionato di *Âtmâ* è espresso in forma negativa; il motivo è facile da capire, perché, nel linguaggio, ogni affermazione diretta è necessariamente un'affermazione particolare e determinata, l'affermazione di qualche cosa a esclusione di qualcos'altro che così limita ciò rispetto a cui si fa l'affermazione.[6] Ogni determinazione è una limitazione, dunque una negazione;[7] di conseguenza la vera affermazione è la negazione di una determinazione, e i termini apparentemente negativi che incontriamo qui sono, nel loro reale significato, eminentemente affermativi. D'altronde, la parola «infinito», che ha una forma simile, esprime la negazione di ogni limite, sicché equivale all'affermazione totale e assoluta, che comprende o racchiude tutte le affermazioni particolari, ma che non è alcuna di esse a esclusione delle altre, proprio perché le implica tutte ugualmente e «non-distintivamente»; così la Possibilità Universale comprende assolutamente tutte le possibilità. Tutto ciò che si può esprimere in forma affermativa è necessariamente racchiuso nel dominio dell'Essere, poiché l'Essere è la prima affermazione o la prima determinazione, quella da cui procedono tutte le altre, come l'unità è il primo dei numeri, da cui tutti derivano; ma qui siamo nella «non-dualità», e

---

[5] *Mândûkya Upanishad*, shruti 7.

[6] Per la stessa ragione questo stato, non potendo essere caratterizzato in alcun modo, è chiamato semplicemente il «Quarto»; ma questa spiegazione, pur evidente, è sfuggita agli orientalisti. A tale proposito, possiamo citare un curioso esempio della loro incomprensione: Oltramare ha creduto che il nome «Quarto» indicasse che si trattava soltanto di una «costruzione logica», e questo perché gli ricordava «la quarta dimensione dei matematici»; ecco un accostamento per lo meno inatteso, che sarebbe indubbiamente difficile giustificare seriamente.

[7] Spinoza stesso l'ha espressamente riconosciuto: *Omnis determinatio negatio est*; ma è appena necessario aggiungere che l'applicazione che egli ne fa ricorda piuttosto l'indeterminazione di *Prakriti* che quella di *Âtmâ* nel suo stato incondizionato.

non più nell'unità, o, in altre parole, siamo al di là dell'Essere, appunto perché siamo al di là di ogni determinazione, anche principiale.[8]

In Se stesso, *Âtmâ* non è dunque né manifestato (*vyakta*), né non-manifestato (*avyakta*), per lo meno se si considera il non-manifestato soltanto come il principio immediato del manifestato (ciò che si riferisce allo stato di *Prâjna*); ma Esso è insieme il principio del manifestato e del non-manifestato (benché questo Principio Supremo possa d'altronde anche esser detto non-manifestato in un senso superiore, non fosse altro che per affermare con ciò la Sua Immutabilità assoluta e l'impossibilità di caratterizzarLo con alcuna attribuzione positiva). «Lui (il *Brahma* Supremo, al quale *Âtmâ* incondizionato è identico), l'occhio non Lo raggiunge,[9] né la parola, né il "mentale";[10] noi non Lo riconosciamo (come comprensibile da altri che Se stesso), perciò non sappiamo come insegnarne la natura (con una qualunque descrizione). Egli è superiore a ciò che è conosciuto (distintivamente, o all'Universo manifestato), ed è anche al di là di ciò che non è conosciuto (distintivamente, o dell'Universo non-manifestato, uno con l'Essere puro);[11] questo è l'insegnamento che abbiamo ricevuto dagli antichi Saggi. Si deve considerare come *Brahma* (nella Sua Infinità) Ciò che non è manifestato dalla parola (né da altra cosa), ma da cui la parola è manifestata (così come lo sono tutte le cose), e non Ciò che è considerato (in quanto oggetto di meditazione) come "questo" (un essere individuale o un mondo manifestato, secondo che il punto di vista si riferisca al "microcosmo" o al "macrocosmo") o "quello" (*Îshwara* o l'Essere Universale stesso, al di fuori di ogni individualizzazione e di ogni manifestazione)».[12]

---

[8] Noi ci poniamo qui dal punto di vista puramente metafisico, ma dobbiamo aggiungere che queste considerazioni possono anche applicarsi al punto di vista teologico; sebbene quest'ultimo di solito si mantenga nei limiti dell'Essere, alcuni riconoscono che la «teologia negativa» è l'unica teologia rigorosa, vale a dire che soltanto gli attributi di forma negativa convengono veramente a Dio. Cfr. san Dionigi Areopagita, *De Mystica Theologia*, i cui due ultimi capitoli si avvicinano in modo notevole, anche nelle espressioni, al testo che abbiamo citato.

[9] Parimenti, il *Qorân* dice parlando di *Allâh*: «Gli sguardi non possono raggiungerLo». «Il Principio non è raggiunto né dalla vista né dall'udito» (*Tchoang-tseu*, cap. XXII; trad. di Padre Wieger, p. 397).

[10] L'occhio rappresenta qui le facoltà di sensazione e la parola quelle di azione; si è visto precedentemente che il *manas*, per la sua natura e le sue funzioni, partecipa delle une e delle altre. *Brahma* non può essere raggiunto da alcuna facoltà individuale: non può essere percepito dai sensi come gli oggetti grossolani, né concepito dal pensiero come gli oggetti sottili, non può essere espresso in modo sensibile dalle parole, né in modo ideale dalle immagini mentali.

[11] Cfr. il passo già citato della *Bhagavad-Gîtâ* (XV, 18), secondo il quale *Paramâtmâ* «è al di là del distruttibile e anche dell'indistruttibile»; il distruttibile è il manifestato e l'indistruttibile è il non-manifestato, inteso nel modo che abbiamo spiegato.

[12] *Kêna Upanishad*, 1° Khanda, shruti 3-5. Ciò che viene detto riguardo alla parola (*vâch*) è poi ripetuto nelle shruti 6-9, in termini identici, per il «mentale» (*manas*), l'occhio (*chakshus*), l'udito (*shrotra*) e il «soffio vitale» (*prâna*).

Shankarâchârya aggiunge a questo passo il seguente commento: «Un discepolo che ha seguito attentamente l'esposizione della natura di *Brahma*, potrebbe essere indotto a pensare di conoscerLo perfettamente (almeno teoricamente); nondimeno, malgrado le ragioni che egli può in apparenza avere di pensare così, tale opinione è errata. Infatti, il significato accertato di tutti i testi concernenti il *Vêdânta* è che il "Sé" di ogni essere che possiede la Conoscenza è identico a *Brahma* (poiché questa conoscenza stessa realizza l'"Identità Suprema"). Ora, è possibile una conoscenza distintiva e definita di ogni cosa che sia suscettibile di diventare oggetto di conoscenza; ma non è così di Ciò che non può diventare un tale oggetto. Ciò è *Brahma*, poiché Esso è il Conoscitore (totale), e il Conoscitore può conoscere le altre cose (che racchiude tutte nella Sua infinita comprensione, identica alla Possibilità Universale), ma non può farsi Esso stesso oggetto della propria Conoscenza (poiché, nella Sua identità, che non risulta da alcuna identificazione, non è neppure possibile distinguere principialmente, come nella condizione di *Prâjna*, un soggetto e un oggetto che però sono "la stessa cosa", né Esso può cessare d'essere Se stesso, "tutto-conoscente", per diventare "tutto-conosciuto", che sarebbe un altro Se stesso), così come il fuoco può bruciare altre cose, ma non può bruciare se stesso (poiché la sua natura essenziale è indivisibile, così come, analogicamente, *Brahma* è "senza dualità").[13] D'altra parte, non si può nemmeno dire che *Brahma* possa essere oggetto di conoscenza per altri da Sé, perché al di fuori di Lui non esiste alcun conoscente (poiché ogni conoscenza, anche relativa, è sempre una partecipazione della Conoscenza assoluta e suprema)».[14]

Perciò un poco più avanti il testo dice: «Se tu pensi di conoscere bene (*Brahma*), ciò che conosci della Sua natura è in realtà poca cosa; perciò devi ancora considerare *Brahma* più attentamente. (La risposta è questa): Non penso di conoscerLo; con ciò voglio dire che non Lo conosco bene (in modo distinto, come potrei conoscere un oggetto suscettibile di essere descritto o definito); eppure Lo conosco (secondo l'insegnamento che ho ricevuto sulla Sua natura). Chiunque fra noi comprenda queste parole (nel loro vero significato): "Non Lo conosco, eppure Lo conosco", quegli in verità Lo conosce. Da chi pensa che *Brahma* sia non-compreso (da una qualunque facoltà), *Brahma* è compreso (poiché, con la Conoscenza di *Brahma*, egli è diventato realmente ed effettivamente identico a *Brahma* stesso); ma chi pensa che *Brahma* sia compreso (da qualche facoltà sensibile o mentale), non Lo conosce affatto. *Brahma* (in Se stesso, nella Sua essenza incomunicabile) è ignoto a coloro che Lo conoscono (alla maniera di un

---

[13] Cfr. *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 4° Adhyâya, 5° Brâhmana, shruti 14: «Come potrebbe il Conoscitore (totale) essere conosciuto?».

[14] Anche qui possiamo stabilire un accostamento con una frase del *Trattato dell'Unità* (*Risâlatu-l-Ahadiyah*) di Mohyîddîn Ibn Arabî: «Nulla, assolutamente nulla esiste, eccetto Lui (*Allâh*), ma Egli comprende la propria esistenza senza (tuttavia) che questa comprensione esista in un modo qualunque».

qualsiasi oggetto di conoscenza, che si tratti di un essere particolare o dell'Essere Universale), ed è conosciuto da coloro che non Lo conoscono (come "questo" o "quello")».[15]

[15] *Kêna Upanishad*, 2° Khanda, shruti 1-3. Ecco un testo taoista del tutto identico: «L'Infinito ha detto: non conosco il Principio; questa è una risposta profonda. L'Inazione ha detto: io conosco il Principio; questa è una risposta superficiale. L'Infinito ha avuto ragione nel dire che non sapeva nulla dell'essenza del Principio; l'Inazione ha potuto dire che Lo conosceva, quanto alle Sue manifestazioni esteriori... Non conoscerLo è infatti conoscerLo (nella Sua essenza); conoscerLo (nelle Sue manifestazioni) è non conoscerLo (quale è in realtà). Ma come comprendere che è non conoscendoLo che Lo si conosce? – Ecco come, dice lo Stato primordiale. Il Principio non può essere udito; ciò che si ode non è Esso. Il Principio non può essere visto; ciò che si vede non è Esso. Il Principio non può essere enunciato; ciò che si enuncia non è Esso... Il Principio, non potendo essere immaginato, non può nemmeno essere descritto. Colui che pone domande sul Principio, e colui che vi risponde, ambedue dimostrano di ignorare che cosa sia il Principio. Del Principio non si può domandare né rispondere che cosa Esso sia» (*Tchoang-tseu*, cap. XXII; trad. di Padre Wieger, pp. 397-99).

16. Rappresentazione simbolica di Âtmâ e delle sue condizioni mediante il monosillabo sacro Om

Il seguito della *Mândûkya Upanishad* riguarda la corrispondenza del monosillabo sacro *Om* e dei suoi elementi (*mâtrâ*) con *Âtmâ* e le sue condizioni (*pâda*); da una parte esso indica le ragioni simboliche di questa corrispondenza, e dall'altra gli effetti della meditazione incentrata sul simbolo e su ciò che esso rappresenta, vale a dire sull'*Om* e sull'*Âtmâ*, in cui il primo funge da «supporto» per ottenere la conoscenza del secondo. Daremo ora la traduzione di quest'ultima parte del testo; ma non ci sarà possibile corredarla di un commento esauriente, poiché ciò ci allontanerebbe troppo dal tema del presente studio.

«Questo *Âtmâ* è rappresentato dalla sillaba (per eccellenza) *Om*, che a sua volta è rappresentata da caratteri (*mâtrâ*), (per cui) le condizioni (di *Âtmâ*) sono le *mâtrâ* (di *Om*), e (inversamente) le *mâtrâ* (di *Om*) sono le condizioni (di *Âtmâ*): esse sono *A*, *U* e *M*.

«*Vaishwânara*, la cui sede è nello stato di veglia, è (rappresentato da) *A*, la prima *mâtrâ*, perché essa è la connessione (*âpti*, di tutti i suoni, in quanto il suono primordiale *A*, quello emesso dagli organi della parola nella loro posizione naturale, è come immanente in tutti gli altri, che ne sono modificazioni diverse e che si unificano in esso, come *Vaishwânara* è presente in tutte le cose del mondo sensibile e ne costituisce l'unità), e anche perché essa è il principio (*âdi*, allo stesso tempo dell'alfabeto e del monosillabo *Om*, come *Vaishwânara* è la prima delle condizioni di *Âtmâ* e la base partendo dalla quale deve compiersi, per l'essere umano, la realizzazione metafisica). Chi conosce questo ottiene in verità (la realizzazione di) tutti i suoi desideri (poiché, attraverso la sua identificazione con *Vaishwânara*, tutti gli oggetti sensibili divengono dipendenti da lui e parte integrante del suo stesso essere), ed egli diventa il primo (nel dominio di *Vaishwânara* o di *Virâj*, di cui viene a essere il centro in virtù di questa conoscenza stessa e per l'identificazione che essa implica quando è pienamente effettiva).

«*Taijasa*, la cui sede è nello stato di sogno, è (rappresentato da) *U*, la seconda *mâtrâ*, perché essa è l'elevazione (*utkarsha*, del suono, prendendo come punto di partenza la sua prima modalità, così come lo stato sottile appartiene, nella manifestazione formale, a un ordine più elevato dello stato grossolano), e anche perché partecipa di entrambe (*ubhaya*, vale a dire che,

per natura e posizione, è intermedia fra i due elementi estremi del monosillabo *Om*, così come lo stato di sogno è un elemento intermedio, *sandhyâ*, fra la veglia e il sonno profondo). Chi conosce questo progredisce in verità sulla via della Conoscenza (in virtù della sua identificazione con *Hiranyagarbha*), e (così illuminato) è in armonia (*samâna*, con tutte le cose, poiché considera l'Universo manifestato come produzione della propria conoscenza, che gli è inseparabile), e nessuno dei suoi discendenti (nel senso di "posterità spirituale")[1] ignorerà *Brahma*.

«*Prâjna*, la cui sede è nello stato di sonno profondo, è (rappresentato da) *M*, la terza *mâtrâ*, perché essa è la misura (*miti*, delle altre due *mâtrâ*, così come, in un rapporto matematico, il denominatore è la misura del numeratore), e anche perché è la conclusione (del monosillabo *Om*, considerato come ciò che racchiude la sintesi di tutti i suoni; allo stesso modo, il non-manifestato contiene, sinteticamente e in principio, tutto il manifestato con le sue diverse modalità possibili, e quest'ultimo può essere considerato come parte del non-manifestato, da cui non si è mai distinto se non in modo contingente e transitorio: la causa prima è allo stesso tempo la causa finale, e la fine è necessariamente identica al principio).[2] Chi conosce ciò misura in verità questo tutto (vale a dire l'insieme dei "tre mondi" o dei differenti gradi dell'Esistenza universale, di cui l'Essere puro è il "determinante"),[3] e diviene la conclusione (di tutte le cose, mediante la concentrazione nel proprio Sé o nella sua personalità, in cui si ritrovano,

---

[1] Questo senso ha qui, in virtù dell'identificazione con Hiranyagarbha, anche un rapporto più specifico con l'«Uovo del Mondo» e con le leggi cicliche.

[2] Per comprendere il simbolismo qui accennato, bisogna considerare che i suoni *A* e *U* si uniscono in *O*, e che in certo qual modo questo si dissolve nel suono finale e nasale di *M*, senza tuttavia essere distrutto, ma anzi prolungandosi indefinitamente, pur divenendo indistinto e impercettibile. D'altra parte, le forme geometriche che corrispondono rispettivamente alle tre *mâtrâ* sono una linea retta, una semicirconferenza (o meglio un elemento di spirale) e un punto: la prima simboleggia il dispiegarsi completo della manifestazione; la seconda, uno stato di relativo inviluppamento rispetto a questo dispiegarsi, ma tuttavia uno stato ancora sviluppato o manifestato; la terza, lo stato informale e «senza dimensioni» o condizioni limitative particolari, vale a dire il non-manifestato. Si noterà anche che il punto è il principio fondamentale di tutte le figure geometriche, come il non-manifestato è il principio di tutti gli stati di manifestazione, e che esso è, nel suo ordine, l'unità vera e indivisibile, il che lo rende un simbolo naturale dell'Essere puro.

[3] Se non fosse qui fuori luogo, si potrebbero fare interessanti considerazioni linguistiche sulle espressioni che designano l'Essere concepito come «soggetto ontologico» e «determinante universale»; ci limiteremo a dire che, in ebraico, è il nome divino *El* che vi si riferisce più specificamente. Tale aspetto dell'Essere è chiamato dalla tradizione indù *Swayambhû*, «Colui che sussiste di per Se stesso»; nella teologia cristiana è il Verbo Eterno considerato come il «luogo dei possibili»; anche il simbolo estremo-orientale del Dragone vi si riferisce.

"trasformati" in possibilità permanenti, tutti gli stati di manifestazione del suo essere).[4]

«Il Quarto è "non-caratterizzato" (*amâtra*, dunque incondizionato); esso è non-agente (*avyavahârya*), senza alcuna traccia di sviluppo della manifestazione (*prapancha-upashama*), tutto Beatitudine e senza dualità (*Shiva Adwaita*): ciò è *Omkâra* (il monosillabo sacro considerato indipendentemente dalle sue *mâtrâ*), ciò sicuramente è *Âtmâ* (in Sé, al di fuori e indipendentemente da qualsiasi condizione o determinazione, non esclusa la determinazione principiale che è l'Essere stesso). Chi conosce questo entra in verità nel proprio "Sé" per mezzo di questo stesso "Sé" (senza un tramite di qualunque ordine, senza l'uso di alcuno strumento, quale una facoltà di conoscenza, che può solo raggiungere uno stato del "Sé" e non *Paramâtmâ*, il "Sé" supremo e assoluto)».[5]

Per ciò che concerne gli effetti che si ottengono con la meditazione (*upâsanâ*) sul monosillabo *Om*, prima in ciascuna delle sue tre *mâtrâ*, e poi in se stesso, indipendentemente da queste *mâtrâ*, aggiungeremo soltanto che tali effetti corrispondono alla realizzazione di differenti gradi spirituali, che possono essere caratterizzati come segue: il primo è il pieno sviluppo dell'individualità corporea; il secondo è l'estensione integrale dell'individualità umana nelle sue modalità extra-corporee; il terzo è l'ottenimento degli stati sopra-individuali dell'essere; il quarto, infine, è la realizzazione dell'«Identità Suprema».

---

[4] Soltanto in questo stato di universalizzazione, e non in quello individuale, è davvero possibile dire che «l'uomo è la misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, e di quelle che non sono in quanto non sono», vale a dire, metafisicamente, del manifestato e del non-manifestato, quantunque, rigorosamente parlando, non si possa parlare di «misura» del non-manifestato, se con ciò si intende la determinazione da parte di particolari condizioni di esistenza, come quelle che definiscono ciascuno stato di manifestazione. D'altra parte, è chiaro che il sofista greco Protagora, a cui si attribuisce la formula che abbiamo riportato, trasponendone il significato per riferirlo all'«Uomo Universale», è stato certo molto lontano dall'elevarsi fino a questa concezione; perciò, riferendola all'essere umano in quanto individuo, egli intendeva semplicemente esprimere ciò che i moderni chiamerebbero un «relativismo» radicale, mentre, per noi, si tratta evidentemente di tutt'altra cosa, come comprenderanno senza fatica coloro che sanno quali rapporti intercorrono fra l'«Uomo Universale» e il Verbo Divino (cfr. specialmente san Paolo, *Prima lettera ai Corinzi*, 15).

[5] *Mândûkya Upanishad*, shruti 8-12. Sulla meditazione di *Om* e i suoi effetti in ordini diversi, in relazione con i tre mondi, si possono trovare altre indicazioni nella *Prashna Upanishad*, 5° Prashna, shruti 1-7. Cfr. anche *Chhândogya Upanishad*, 1° Prapâthaka, 1°, 4° e 5° Khanda.

17. L'evoluzione postuma dell'essere umano

Fin qui abbiamo esaminato la costituzione dell'essere umano e i differenti stati di cui è suscettibile finché sussiste come composto dei diversi elementi che abbiamo distinto in questa costituzione, vale a dire per tutta la durata della sua vita individuale. Su questo punto è necessario insistere: gli stati che sono veramente propri all'individuo come tale, vale a dire non soltanto lo stato grossolano o corporeo, per il quale ciò è evidente, ma anche lo stato sottile (a condizione s'intende di comprendervi solamente le modalità extra-corporee dello stato umano integrale, e non gli altri stati individuali dell'essere), sono propriamente ed essenzialmente stati dell'uomo vivente. Ciò non significa dover ammettere che lo stato sottile cessa nell'istante stesso della morte corporea, e per il solo fatto che essa ha luogo; in seguito vedremo che allora si produce, al contrario, un passaggio dell'essere nella forma sottile, ma questo passaggio costituisce soltanto una fase transitoria nel riassorbimento delle facoltà individuali dal manifestato al non-manifestato, fase la cui esistenza si spiega naturalmente con il carattere intermedio che già abbiamo riconosciuto allo stato sottile. È vero che ci si può tuttavia trovare a dover considerare in un certo senso, e per lo meno in certi casi, un prolungamento, anzi, un prolungamento indefinito dell'individualità umana, che bisognerà necessariamente riferire alle modalità sottili, cioè extracorporee, di questa individualità; ma tale prolungamento non è affatto la stessa cosa dello stato sottile quale esisteva durante la vita terrena. Bisogna rendersi conto, infatti, che, sotto la stessa denominazione di «stato sottile», si è obbligati a comprendere modalità assai differenti ed estremamente complesse, anche se ci limitiamo a prendere in considerazione solamente le possibilità propriamente umane; perciò abbiamo avuto cura, fin dal principio, di avvertire che questa denominazione doveva sempre essere intesa in rapporto allo stato corporeo preso come punto di partenza e termine di paragone, sicché essa acquista un senso preciso soltanto se la si contrappone allo stato corporeo o grossolano, che, da parte sua, ci appare sufficientemente definito di per se stesso, perché è quello nel quale noi ci troviamo adesso. Si sarà potuto anche notare che, fra i cinque involucri del «Sé», ce ne sono tre considerati come costitutivi della forma sottile (mentre uno solo corrisponde a ciascuno degli altri due stati condizionati di *Âtmâ*; di questi, infatti, uno è in realtà soltanto una modalità particolare e determinata dell'individuo, e l'altro è uno stato essenzialmente unificato e «non-distinto»); ciò è inoltre una prova evidente

della complessità dello stato nel quale il «Sé» ha questa forma per veicolo, complessità che bisogna sempre ricordare se si vuol comprendere ciò che se ne potrà dire secondo i diversi punti di vista da cui verrà considerato.

Dobbiamo ora affrontare la questione di quella che viene di solito chiamata l'«evoluzione postuma» dell'essere umano, vale a dire delle conseguenze che derivano per questo essere dalla morte o, per meglio precisare come intendiamo la parola, dalla dissoluzione di quel composto di cui abbiamo parlato e che costituisce la sua individualità attuale. Occorre d'altronde notare che, quando questa dissoluzione è avvenuta, l'essere umano propriamente detto non esiste più, poiché è essenzialmente questo composto che costituisce l'uomo individuale; il solo caso in cui è ancora possibile chiamarlo umano, in un certo senso, è quando, dopo la morte corporea, l'essere resta in qualcuno di quei prolungamenti dell'individualità a cui alludevamo, perché, in tal caso, benché questa individualità non sia più completa sotto il profilo della manifestazione (ormai le manca infatti lo stato corporeo, poiché le possibilità che vi corrispondono hanno compiuto l'intero ciclo del loro sviluppo), alcuni dei suoi elementi psichici o sottili sussistono, in un certo qual modo, senza dissolversi. Negli altri casi, l'essere non può più venir considerato umano, poiché, dallo stato per il quale questo nome viene usato, è passato a un altro stato, che può essere individuale oppure no; così, l'essere che prima era umano non lo è più ed è diventato qualcos'altro, così come, con la nascita, esso era divenuto umano, passando da un altro stato a quello che adesso è il nostro. Del resto, se si prendono la nascita e la morte nel senso più generale, vale a dire come cambiamenti di stato, ci si rende conto immediatamente che si tratta di modificazioni che si corrispondono analogicamente, essendo l'inizio e la fine di un ciclo d'esistenza individuale; anzi, quando si lascia il punto di vista peculiare a uno stato determinato per considerare il concatenamento dei diversi stati fra loro, ci si accorge che, in realtà, sono fenomeni rigorosamente equivalenti, perché la morte a uno stato è allo stesso tempo la nascita in un altro. In altre parole, la stessa modificazione è una morte o una nascita secondo lo stato o il ciclo d'esistenza in rapporto al quale la si considera, poiché si tratta propriamente del punto comune ai due stati, o del passaggio dall'uno all'altro; e ciò che è vero qui per stati differenti lo è anche, a un altro grado, per modalità diverse di uno stesso stato, se si considerano queste modalità come elementi che costituiscono, con lo sviluppo delle loro possibilità rispettive, altrettanti cicli secondari che si integrano nell'insieme di un ciclo più vasto.[1] Infine, è necessario aggiungere espressamente che la «specificazione», nel senso da noi dianzi attribuito alla parola, cioè di appartenenza a una specie definita, quale la specie umana - che impone a un

---

[1] Queste considerazioni sulla nascita e sulla morte valgono d'altronde tanto dal punto di vista «macrocosmico» quanto da quello «microcosmico»; sebbene non sia possibile adesso soffermarci su di esse, si potrà senza dubbio intravederne le conseguenze per quel che concerne la teoria dei cicli cosmici.

essere certe condizioni generali, le quali ne costituiscono la natura specifica -, è valida solamente in uno stato determinato, e non può estendersi di là da questo stato; è impossibile che sia altrimenti, dal momento che la specie non è affatto un principio trascendente rispetto allo stato individuale, ma appartiene esclusivamente al dominio di questo, essendo di per sé sottomessa alle condizioni limitative che lo definiscono; perciò l'essere che è passato a un altro stato non è più umano, poiché non appartiene più in alcun modo alla specie umana.[2]

Dobbiamo inoltre fare delle riserve sull'espressione «evoluzione postuma», che potrebbe facilmente dare luogo a diversi equivoci; prima di tutto, dato che la morte è concepita come la dissoluzione del composto umano, è evidente che la parola «evoluzione» non può essere qui intesa nel senso di uno sviluppo individuale, poiché, al contrario, si tratta di un riassorbimento dell'individualità nello stato non-manifestato;[3] dal punto di vista particolare dell'individuo sarebbe dunque piuttosto un'«involuzione». Etimologicamente, infatti, le parole «evoluzione» e «involuzione» non significano nulla più e nient'altro che «sviluppo» e «inviluppo»;[4] ma sappiamo bene che, nel linguaggio moderno, la parola «evoluzione» ha ricevuto comunemente tutt'altra accezione, che ne ha fatto quasi un sinonimo di «progresso». Abbiamo già avuto occasione di chiarire sufficientemente il nostro pensiero su queste idee recentissime di «progresso» o di «evoluzione», che, gonfiandosi oltre ogni ragionevole misura, sono riuscite a deformare completamente la mentalità occidentale attuale: non vi ritorneremo sopra. Ricorderemo soltanto che non si può parlare plausibilmente di «progresso» che in modo del tutto relativo, avendo sempre cura di precisare sotto quale aspetto lo si intende ed entro quali limiti lo si considera; ridotto a queste proporzioni, non ha più niente in comune con quel «progresso» assoluto di cui si è cominciato a parlare verso la fine del XVIII secolo, e che i nostri contemporanei volentieri fregiano del nome di «evoluzione», secondo loro più «scientifico». Il pensiero orientale, come il pensiero dell'Occidente antico e medioevale, non può ammettere la nozione di «progresso» che nel senso relativo da noi indicato, vale a dire come un'idea del tutto secondaria, di portata estremamente limitata e senza

---

[2] Beninteso, in tutto questo la parola «umano» è da noi usata solamente nel suo senso proprio e letterale, in cui essa si applica soltanto all'uomo individuale; non si tratta affatto della trasposizione analogica che rende possibile la concezione dell'«Uomo Universale».

[3] Non si può d'altronde dire che si tratti di una distruzione dell'individualità, poiché, nel non-manifestato, le possibilità che la costituiscono sussistono in principio in modo permanente, come tutte le altre possibilità dell'essere; tuttavia, poiché l'individualità è tale solo quando è nella manifestazione, si può ben dire che, rientrando nel non-manifestato, essa davvero svanisce o cessa comunque di esistere come individualità: è però «trasformata», non annientata (poiché ciò che è non può cessare d'essere).

[4] In questo senso, ma soltanto in questo, si potrebbero applicare tali parole alle due fasi che si distinguono in ogni ciclo d'esistenza, come precedentemente abbiamo accennato.

alcun valore metafisico, poiché è tra quelle che possono riferirsi solamente a possibilità di ordine particolare e non possono essere trasposte oltre certi limiti. Il punto di vista «evolutivo» non è suscettibile di universalizzazione, né si può concepire l'essere vero come qualche cosa che si «evolve» fra due punti definiti, o che «progredisce», anche indefinitamente, in una determinata direzione; tali concezioni sono interamente sprovviste di ogni significato e proverebbero una completa ignoranza dei dati più elementari della metafisica. Si potrebbe tutt'al più parlare, in un certo modo, di «evoluzione» per l'essere nel senso di un passaggio a uno stato superiore; ma bisognerebbe inoltre fare una riserva che conservasse al termine la sua relatività: infatti, per l'essere considerato in sé e nella sua totalità, non si può mai parlare di «evoluzione» o di «involuzione», in qualsiasi senso si vogliano intendere queste parole, poiché la sua identità essenziale non è mai alterata dalle modificazioni particolari e contingenti che pregiudicano soltanto l'uno o l'altro dei suoi stati condizionati.

Un'altra riserva è ancora necessaria per l'uso della parola «postumo»: è soltanto dal punto di vista particolare dell'individualità umana, e in quanto essa è condizionata dal tempo, che si può parlare di ciò che ha luogo «dopo la morte», e anche di ciò che è avvenuto «prima della nascita», per lo meno se s'intende conservare alle parole «prima» e «dopo» quel significato cronologico che hanno ordinariamente. In se stessi, questi stati, se sono al di fuori del dominio dell'individualità umana, non sono in alcun modo temporali, né possono, di conseguenza, essere situati cronologicamente; e ciò è vero anche per quegli stati che possono avere fra le loro condizioni una certa modalità di durata, vale a dire di successione, dal momento che non si tratta più di una successione temporale. Lo stato non manifestato è poi evidentemente libero da ogni successione, perciò le idee di anteriorità e di posteriorità, anche intese nella loro accezione più vasta, non possono assolutamente applicarvisi; e a questo riguardo si può osservare che, anche durante la vita, l'essere non ha più nozione del tempo quando la sua coscienza sia uscita dal dominio individuale, come nel sonno profondo o nel deliquio estatico: finché l'essere è in questi stati, che sono in realtà non-manifestati, il tempo per lui non esiste più. Resterebbe da esaminare il caso in cui lo stato «postumo» è un semplice prolungamento dell'individualità umana: in verità, questo prolungamento può essere situato nella «perpetuità», vale a dire nell'indefinitezza temporale, o, in altre parole, in un modo di successione che è ancora nel tempo (poiché non si tratta di uno stato sottomesso a condizioni diverse da quelle del nostro), ma in un tempo che non ha più comune misura con quello nel quale si svolge l'esistenza corporea. D'altronde, dal punto di vista metafisico, un tale stato non ci interessa particolarmente poiché, al contrario, dobbiamo esaminare essenzialmente, dallo stesso punto di vista, la possibilità di uscire dalle condizioni individuali, e non quella di permanervi indefinitamente; se però dobbiamo parlarne, è soprattutto per tener conto di tutti i casi possibili, e

anche perché, come vedremo in seguito, questo prolungamento dell'esistenza umana riserva all'essere una possibilità di raggiungere la «Liberazione» senza passare per altri stati individuali. Comunque sia, e tralasciando quest'ultimo caso, possiamo dire che se si parla di stati non-umani situandoli «prima della nascita» e «dopo la morte», è in primo luogo perché così essi appaiono in rapporto all'individualità; bisogna d'altro canto aver molta cura di specificare che non è l'individualità che passa in questi stati o li percorre successivamente, poiché sono stati che si pongono al di fuori del suo dominio e che non la concernono in quanto individualità. D'altra parte, vi è un senso nel quale le idee di anteriorità e di posteriorità sono utilizzabili al di fuori di ogni prospettiva legata a una successione temporale o d'altro genere: alludiamo a quell'ordine, allo stesso tempo logico e ontologico, nel quale i diversi stati si concatenano e si determinano l'un l'altro; se uno stato è così la conseguenza di un altro, si potrà dire che è ad esso posteriore, usando in tale modo di parlare lo stesso simbolismo temporale che serve a esprimere tutta la teoria dei cicli, quantunque, metafisicamente, vi sia perfetta simultaneità fra tutti gli stati, dato che un punto di vista di successione effettiva si applica soltanto all'interno di uno stato determinato.

Dopo aver detto tutto ciò affinché non si fosse tentati di attribuire all'espressione «evoluzione postuma», se si tiene a usarla in mancanza di un'altra più adatta e per conformarsi a certe abitudini, una importanza e un significato che in realtà non ha né potrebbe avere, iniziamo lo studio del problema al quale essa si riferisce, e la cui soluzione, d'altronde, risulta quasi immediatamente da tutte le considerazioni che precedono. L'esposizione che seguirà è tratta dai *Brahma-Sûtra*[5] e dai loro commenti tradizionali (e con ciò intendiamo soprattutto quello di Shankarâchârya), ma dobbiamo avvertire che non si tratta di una traduzione letterale; qualche volta ci capiterà di riassumere il commento[6] e altre volte anche di commentarlo a nostra volta, perché, diversamente, il riassunto resterebbe quasi incomprensibile, come assai spesso avviene quando si interpretano i testi orientali.[7]

---

[5] 4° Adhyâya, 2º, 3° e 4° Pâda. Il 1º Pâda di questo 4° Adhyâya è dedicato all'esame dei mezzi della Conoscenza Divina, i cui risultati saranno esposti in quel che segue.

[6] Colebrooke ha dato un riassunto di questo genere nei suoi *Essais sur la Philosophie des Hindous* (*IV^e^ Essai*), ma la sua interpretazione, quantunque non deformata da pregiudizi sistematici quali si riscontrano troppo frequentemente in altri orientalisti, è estremamente difettosa dal punto di vista metafisico, per l'incomprensione pura e semplice di questo punto di vista stesso.

[7] Faremo notare a questo proposito che, in arabo, la parola *tarjumah* significa allo stesso tempo «traduzione» e «commento», poiché l'una è considerata inseparabile dall'altro; il suo equivalente più esatto sarebbe dunque «spiegazione» o «interpretazione». Si può anche dire, quando si tratta di testi tradizionali, che una traduzione in lingua volgare, per essere intelligibile, deve corrispondere esattamente a un commento fatto nella lingua stessa del testo; la traduzione letterale da una lingua orientale in una occidentale è generalmente

impossibile, e più ci si sforza di attenersi rigorosamente alla lettera, più si rischia di allontanarsi dallo spirito; ma, disgraziatamente, i filologi sono incapaci di capirlo.

18. Il riassorbimento delle facoltà individuali

«Quando un uomo sta per morire, la parola, seguita dalle restanti dieci facoltà esterne (le cinque facoltà d'azione e le cinque di sensazione, manifestate esteriormente tramite gli organi corporei che vi corrispondono, ma non confuse con essi, poiché qui se ne separano),[1] è riassorbita nel senso interno (*manas*), poiché l'attività degli organi esteriori cessa prima di questa facoltà interiore (che è così la conclusione di tutte le altre facoltà individuali, come ne è il punto di partenza e l'origine comune).[2] Questa, nello stesso modo, si riassorbe poi nel "soffio vitale" (*prâna*), accompagnata similmente da tutte le funzioni vitali (i cinque *vâyu*, che sono modalità di *prâna*, e che ritornano così allo stato indifferenziato), poiché queste funzioni sono inseparabili dalla vita stessa; d'altronde, lo stesso riassorbimento del senso interno si osserva anche nel sonno profondo e nel deliquio estatico (con la cessazione completa di ogni manifestazione esteriore della coscienza)». Aggiungiamo che questa cessazione non implica tuttavia sempre necessariamente la sospensione totale della sensibilità corporea, che potremmo definire come una sorta di coscienza organica, quantunque la coscienza individuale propriamente detta non abbia allora alcuna parte nelle manifestazioni di questa, con la quale non comunica più come avviene normalmente negli stati ordinari dell'essere vivente; la ragione è facile a comprendersi, perché, a dire il vero, in questi casi la coscienza individuale non c'è più, in quanto la coscienza vera dell'essere si è trasferita in un altro stato, che, in realtà, è uno stato sopra-individuale. Questa coscienza organica, alla quale alludevamo, non è una coscienza nel vero senso della parola, ma ne partecipa in qualche modo, dovendo la sua origine alla coscienza individuale di cui è come un riflesso; separata da questa, essa non è più che un'illusione di coscienza, ma può ancora averne la parvenza per coloro che osservano le cose solamente dall'esterno,[3] così come, dopo la morte, la persistenza di certi elementi psichici più o meno dissociati può

---

[1] La parola è ultima nell'elenco quando le facoltà sono considerate nel loro ordine di sviluppo; deve dunque essere la prima nell'ordine di riassorbimento, inverso rispetto all'ordine precedente.

[2] *Chhândogya Upanishad*, 6° Prapâthaka, 8º Khanda, shruti 6.

[3] Così, in un'operazione chirurgica, l'anestesia più completa non sempre inibisce i sintomi esteriori del dolore.

offrire la stessa parvenza, non meno illusoria, quando sia loro possibile manifestarsi, come abbiamo spiegato in altre circostanze.[4]

«Il "soffio vitale", accompagnato similmente da tutte le altre funzioni e facoltà (già riassorbite in esso e che vi sussistono soltanto come possibilità, poiché sono ormai ritornate allo stato di indifferenziazione da cui erano dovute uscire per manifestarsi effettivamente durante la vita), è a sua volta riassorbito nell'"anima vivente" (*jîvâtmâ*, manifestazione particolare del "Sé" al centro dell'individualità umana, come abbiamo visto in precedenza, e distinta dal "Sé" finché questa individualità sussiste come tale, benché questa distinzione sia d'altronde del tutto illusoria rispetto alla realtà assoluta, nella quale non vi è altro che il "Sé"); ed è questa "anima vivente" (come riflesso del "Sé" e principio centrale dell'individualità) che governa l'insieme delle facoltà individuali (considerate nella loro interezza, e non soltanto in ciò che concerne la modalità corporea).[5] Come i servi di un re si riuniscono intorno a lui quando è in procinto di intraprendere un viaggio, così tutte le funzioni vitali e le facoltà (esterne e interne) dell'individuo si riuniscono intorno all'"anima vivente" (o meglio, in essa, da cui tutte procedono e nella quale sono riassorbite) nell'ultimo istante (della vita nel senso ordinario della parola, vale a dire dell'esistenza manifestata nello stato grossolano), quando questa "anima vivente" sta per ritirarsi dalla sua forma corporea.[6] Così, accompagnata da tutte le sue facoltà (poiché le contiene e le conserva in sé a titolo di possibilità),[7] essa si ritira in un'essenza individuale luminosa (cioè nella forma sottile, assimilata a un veicolo igneo, come abbiamo visto a proposito di *Taijasa*, la seconda condizione di *Âtmâ*), composta dei cinque *tanmâtra* o essenze elementari sopra-sensibili (così come la forma corporea è composta dei cinque *bhûta* o elementi corporei e sensibili), in uno stato sottile (in opposizione allo stato grossolano, che è quello della manifestazione esteriore o corporea, il cui ciclo è ormai compiuto per l'individuo in questione).

---

[4] La coscienza organica di cui parliamo rientra naturalmente in ciò che gli psicologi chiamano «subconscio»; ma il loro grave torto consiste nel credere di avere sufficientemente spiegato quello a cui in realtà si sono limitati ad attribuire una semplice denominazione, sotto la quale, del resto, classificano gli elementi più disparati, senza poter nemmeno distinguere fra ciò che è veramente cosciente a qualche grado e ciò che ne ha soltanto l'apparenza, né fra il «subconscio» vero e proprio e il «superconscio», vogliamo dire fra ciò che procede da stati rispettivamente inferiori e superiori rispetto allo stato umano.

[5] Si può notare che *prâna*, pur manifestandosi esteriormente con la respirazione, è in realtà tutt'altro che la respirazione stessa, poiché sarebbe evidentemente inintelligibile dire che la respirazione, funzione fisiologica, si separa dall'organismo e si riassorbe nell'«anima vivente»; ricordiamo inoltre che *prâna* e le sue diverse modalità appartengono essenzialmente allo stato sottile.

[6] *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 4° Adhyâya, 3º Brâhmana, shruti 38.

[7] Del resto, una facoltà è propriamente un potere, vale a dire una possibilità che, in se stessa, è indipendente da ogni esercizio attuale.

«Di conseguenza (in virtù di questo passaggio nella forma sottile, descritta come luminosa), si dice che il "soffio vitale" si ritira nella Luce, senza che con ciò occorra intendere il principio igneo in modo esclusivo (poiché si tratta in realtà di un riflesso individualizzato della Luce intelligibile, riflesso la cui natura è in fondo la stessa di quella del "mentale" durante la vita corporea, e che, d'altronde, presuppone come supporto o veicolo una combinazione dei principi essenziali dei cinque elementi), e senza che questo ritrarsi si compia necessariamente con una transizione immediata, perché si dice che un viaggiatore si reca da una città a un'altra anche se egli attraversa in successione una o più città intermedie.

«Questo ritrarsi o abbandono della forma corporea (quale è stato fin qui descritto) è d'altronde comune alla gente ignorante (*avidwân*) e al Saggio contemplativo (*vidwân*), fino al punto in cui hanno inizio, per l'uno e per l'altro, le loro rispettive vie (d'ora innanzi differenti); l'immortalità (*amrita*, senza tuttavia che l'Unione immediata con il *Brahma* Supremo sia subito ottenuta) è il risultato della semplice meditazione (*upâsanâ*, compiuta durante la vita, senza però essere stata accompagnata da una realizzazione effettiva degli stati superiori dell'essere), quando i vincoli individuali, che derivano dall'ignoranza (a*vidyâ*), non possono ancora essere completamente distrutti».[8]

È il caso di fare un'importante precisazione sul senso in cui va intesa l'«immortalità» di cui si parla qui: infatti, abbiamo detto altrove che la parola sanscrita *amrita* si riferisce esclusivamente a uno stato che è superiore a ogni cambiamento, mentre, con la parola corrispondente, gli Occidentali intendono semplicemente un'estensione delle possibilità dell'ordine umano, che consiste in un prolungamento indefinito della vita (ciò che la tradizione estremo-orientale chiama «longevità»), in condizioni che sono in un certo qual modo trasposte, ma che restano sempre più o meno paragonabili a quelle dell'esistenza terrena, poiché concernono anche l'individualità umana. Ora, nel caso presente, si tratta di uno stato che è ancora individuale, eppure si sostiene che l'immortalità può essere ottenuta in questo stato; ciò può sembrare contraddittorio con quanto abbiamo ricordato, poiché si potrebbe credere che si tratti dell'immortalità relativa, intesa in senso occidentale; ma non è affatto così in realtà. È vero che l'immortalità, in senso metafisico e orientale, per essere pienamente effettiva non può essere raggiunta che al di là di tutti gli stati condizionati, individuali e non, sicché si identifica con l'Eternità stessa, essendo assolutamente indipendente da ogni possibile modalità di successione; sarebbe dunque del tutto indebito attribuire lo stesso nome alla «perpetuità» temporale o all'indefinitezza di una qualsiasi durata; ma non è così che bisogna intenderla. Si deve considerare che l'idea di «morte» è essenzialmente sinonimo di cambiamento di stato, il che, come già abbiamo

---

[8] *Brahma-Sûtra*, 4º Adhyâya, 2° Pâda, sûtra 1-7.

spiegato, corrisponde alla sua accezione più ampia; quando si dice che l'essere ha virtualmente raggiunto l'immortalità, bisogna intendere che esso non dovrà più passare per altri stati condizionati, differenti da quello umano, o percorrere altri cicli di manifestazione. Non è ancora la «Liberazione» attualmente realizzata, e con la quale l'immortalità verrebbe resa effettiva, poiché i «vincoli individuali», vale a dire le condizioni limitative alle quali l'essere è sottomesso, non sono interamente distrutti; ma è la possibilità di ottenere questa «Liberazione» prendendo come punto di partenza lo stato umano, nel cui prolungamento l'essere si trova mantenuto per tutta la durata del ciclo al quale questo stato appartiene (ciò che costituisce propriamente la «perpetuità»),[9] affinché tale essere possa trovarsi compreso nella «trasformazione» finale che si compirà quando questo ciclo sarà concluso, e che ricondurrà tutto ciò che allora vi sarà contenuto allo stato principiale di non-manifestazione.[10]

Perciò si attribuisce a questa possibilità il nome di «Liberazione differita» o di «Liberazione per gradi» (*krama-mukti*), perché essa non sarà ottenuta che per mezzo di tappe intermedie (stati postumi condizionati), e non direttamente e immediatamente come negli altri casi di cui sarà fatta parola più avanti.[11]

---

[9] La parola greca *αἰώνιος* significa in realtà «perpetuo», non «eterno», poiché deriva da *αἰών* (identico al latino *aevum*), che designa un ciclo indefinito, e questo, del resto, era anche il significato primitivo del latino *saeculum*, «secolo», col quale talvolta lo si traduce.

[10] Vi sarebbero alcune considerazioni da fare sulla traduzione di questa «trasformazione» finale in linguaggio teologico nelle religioni occidentali, e in particolare sulla concezione del «Giudizio Universale» che ad essa è strettamente legata; ma sarebbero necessarie spiegazioni troppo circostanziate e una messa a fuoco troppo complessa perché ci sia possibile soffermarci sulla questione, tanto più che, di fatto, il punto di vista propriamente religioso si limita alla considerazione della fine di un ciclo secondario, di là dal quale può esservi ancora una continuazione dell'esistenza nello stato individuale umano, ciò che sarebbe impossibile se si trattasse della totalità del ciclo al quale appartiene questo stato. Ciò non significa, però, che la trasposizione non possa essere fatta partendo dal punto di vista religioso, come abbiamo mostrato sopra per la «resurrezione dei morti» e il «corpo di gloria»; in pratica, però, questa trasposizione non è compiuta da coloro che si attengono alle concezioni ordinarie ed «esteriori», e per i quali non esiste nulla al di là dell'individualità umana; ritorneremo su queste considerazioni a proposito della differenza essenziale che esiste fra la nozione religiosa di «salvezza» e quella metafisica di «Liberazione».

[11] È evidente che la «Liberazione differita» è la sola che possa essere presa in considerazione per la stragrande maggioranza degli esseri umani, ma ciò non significa che tutti, indistintamente, vi perverranno, poiché bisogna ancora considerare il caso in cui l'essere, non avendo ottenuto nemmeno l'immortalità virtuale, deve passare a un altro stato individuale, nel quale avrà naturalmente la stessa possibilità di raggiungere la «Liberazione» che nello stato umano, ma anche, se così si può dire, la stessa possibilità di non pervenirvi.

19. Differenza delle condizioni postume secondo i gradi della Conoscenza

«Finché è in questa condizione (ancora individuale, di cui si parlava), lo spirito (che, di conseguenza, è ancora *jîvâtmâ*) di chi ha praticato la meditazione (durante la sua vita, senza raggiungere il possesso effettivo degli stati superiori del suo essere) resta unito alla forma sottile (che può anche essere considerata come il prototipo formale dell'individualità, poiché la manifestazione sottile rappresenta uno stadio intermedio fra il non-manifestato e la manifestazione grossolana, e ha la funzione di principio immediato rispetto a quest'ultima); in questa forma sottile esso è associato alle facoltà vitali (nello stato di riassorbimento o di contrazione principiale descritto in precedenza)». Poiché l'essere si trova in una condizione che appartiene ancora all'ordine individuale, è necessario, in effetti, che sia rivestito ancora di una forma; e questa forma non può essere che quella sottile, poiché esso è uscito da quella corporea, e perché, d'altronde, la forma sottile deve essere posteriore all'altra, avendola preceduta nell'ordine dello sviluppo in modo manifestato, che si trova riprodotto in senso inverso nel ritorno al non-manifestato; ma ciò non significa che la forma sottile debba conservarsi allora esattamente quale era durante la vita corporea, come veicolo dell'essere umano nello stato di sogno.[1] Abbiamo già detto che la condizione individuale, in via del tutto generale e non soltanto per quel che concerne lo stato umano, può essere definita come lo stato dell'essere che è limitato da una forma; chiaramente, però, questa forma non è necessariamente determinata in modo spaziale e temporale, come nel caso particolare dello stato corporeo; essa non può affatto esserlo negli stati non-umani, che non sono sottomessi allo spazio e al tempo, ma a tutt'altre condizioni. Quanto alla forma sottile, se non sfugge interamente al tempo (benché questo non sia più il tempo nel quale si svolge l'esistenza corporea), sfugge per lo meno allo spazio, e perciò non bisogna affatto rappresentarsela

---

[1] Vi è una certa continuità fra i differenti stati dell'essere, e a maggior ragione fra le diverse modalità che fanno parte di uno stesso stato di manifestazione; l'individualità umana, anche nelle sue modalità extra-corporee, deve necessariamente subire l'effetto della scomparsa della sua modalità corporea, e del resto vi sono elementi psichici, mentali o d'altro tipo, che hanno una ragione d'essere soltanto in relazione all'esistenza corporea, per cui la disintegrazione del corpo deve comportare la disintegrazione di questi elementi, che vi rimangono legati e che, di conseguenza, sono anche abbandonati dall'essere al momento della morte intesa nel senso ordinario della parola.

come una specie di «doppio» del corpo,[2] e nemmeno si deve pensare che ne sia lo «stampo», quando diciamo che è il prototipo formale dell'individualità all'origine della sua manifestazione;[3] sappiamo troppo bene con quanta facilità gli Occidentali arrivino a rappresentazioni assolutamente grossolane, e quali gravi errori ne possono risultare non prendendo a questo riguardo tutte le precauzioni necessarie.

«L'essere può restare così (in questa stessa condizione individuale, nella quale è unito alla forma sottile) fino alla dissoluzione esteriore (*pralaya*, il ritorno allo stato indifferenziato) dei mondi manifestati (del ciclo attuale, che comprendono allo stesso tempo lo stato grossolano e quello sottile, vale a dire l'intero dominio dell'individualità umana considerata nella sua totalità),[4] dissoluzione nella quale esso è sommerso (con l'insieme degli esseri di questi mondi) nel *Brahma* Supremo; anche allora, tuttavia, esso può essere unito a *Brahma* solamente come nel sonno profondo (vale a dire senza la realizzazione piena ed effettiva dell'"Identità Suprema")». In altri termini, per usare il linguaggio di certe scuole esoteriche occidentali, l'ultimo caso qui menzionato corrisponde solamente a una «reintegrazione in modo passivo», mentre la vera realizzazione metafisica è una «reintegrazione in modo attivo», la sola che implichi veramente la presa di possesso, da parte dell'essere, del suo stato assoluto e definitivo. Ciò è precisamente indicato dal paragone con il sonno profondo, quale si verifica durante la vita dell'uomo ordinario: come vi è un ritorno da questo stato alla condizione individuale, vi può anche essere, per chi è unito a *Brahma* solamente «in modo passivo», un ritorno a un altro ciclo di

---

[2] Gli stessi psicologi riconoscono che il «mentale» o il pensiero individuale, l'unico a loro accessibile, è al di fuori della condizione spaziale; è necessaria tutta l'ignoranza dei «neo-spiritualisti» per voler «localizzare» le modalità extra-corporee dell'individuo e pensare che gli stati postumi possano situarsi da qualche parte nello spazio.

[3] Come abbiamo spiegato precedentemente, in sanscrito la parola *pinda* designa esattamente questo prototipo sottile, non l'embrione corporeo; questo prototipo, d'altronde, preesiste alla nascita dell'individuo, poiché è contenuto in *Hiranyagarbha* fin dall'origine della manifestazione ciclica, come una delle possibilità che dovranno svilupparsi durante questa manifestazione; ma la sua preesistenza non è allora che virtuale, nel senso che non c'è ancora uno stato dell'essere di cui esso sia destinato a diventare la forma sottile, poiché questo essere non è attualmente nello stato corrispondente, dunque non esiste come individuo umano; la stessa considerazione può analogicamente applicarsi al germe corporeo, se è parimenti considerato come preesistente in certo qual modo negli avi dell'individuo in questione, e ciò fin dall'origine dell'umanità sulla Terra.

[4] L'insieme della manifestazione universale è spesso designato in sanscrito con la parola *samsâra*; come già abbiamo mostrato, esso comporta un numero indefinito di cicli, cioè di stati o gradi di esistenza, di modo che ciascuno di questi cicli, avendo fine nel *pralaya*, come quello qui in discussione, non costituisce propriamente che un momento del *samsâra*. D'altronde, ricorderemo ancora una volta, per evitare ogni equivoco, che il concatenamento di questi cicli è in realtà di ordine causale e non successivo, e che le espressioni usate a questo riguardo per analogia con l'ordine temporale devono dunque essere ritenute puramente simboliche.

manifestazione, sicché il risultato da lui ottenuto, prendendo come punto di partenza lo stato umano, non è ancora la «Liberazione» o la vera immortalità, e il suo caso può essere in fin dei conti paragonato (quantunque con una differenza notevole per quanto riguarda le condizioni del suo nuovo ciclo) a quello dell'essere che, invece di restare fino al *pralaya* nei prolungamenti dello stato umano, è passato, dopo la morte corporea, a un altro stato individuale. Accanto a questo, occorre considerare il caso in cui la realizzazione degli stati superiori e anche quella dell'«Identità Suprema», non compiute durante la vita corporea, sono effettuate nei prolungamenti postumi dell'individualità; l'immortalità, da virtuale, diviene allora effettiva, e ciò, d'altra parte, non può aver luogo che alla fine stessa del ciclo; è la «Liberazione differita», di cui abbiamo parlato precedentemente. Sia nell'uno che nell'altro caso, l'essere, che deve essere considerato come un *jîvâtmâ* congiunto alla forma sottile, si trova, per tutta la durata del ciclo, in qualche modo «incorporato»[5] in *Hiranyagarbha*, che è considerato come *jîvaghana*, secondo quanto abbiamo già detto; esso resta dunque sottomesso a quella condizione speciale d'esistenza che è la vita (*jîva*), da cui è delimitato il dominio proprio di *Hiranyagarbha* nell'ordine gerarchico dell'Esistenza universale.

«Questa forma sottile (in cui, dopo la morte, risiede l'essere che resta così nello stato individuale umano) è (in confronto alla forma corporea o grossolana) impercettibile ai sensi per le sue dimensioni (vale a dire perché essa è fuori della condizione spaziale) e anche per la sua consistenza (o per la sua sostanza, che non è costituita da una combinazione degli elementi corporei); di conseguenza, sfugge alla percezione (o alle facoltà esterne) di coloro che sono presenti quando si separa dal corpo (dopo che l'"anima vivente" si è ritirata). Inoltre non patisce offesa dalla combustione o da altri trattamenti che il corpo subisce dopo la morte (che è il risultato di questa separazione, in conseguenza della quale nessuna azione di ordine sensibile può più avere ripercussioni sulla forma sottile, né sulla coscienza individuale che, rimanendo ad essa legata, non ha più ormai relazione col corpo). Essa è sensibile soltanto per il suo calore animatore (la sua qualità propria in quanto è assimilata al principio igneo),[6] per tutto il tempo in cui è unita alla forma grossolana, che diviene fredda (e quindi inerte come insieme organico) alla morte, non appena la forma sottile l'abbandona (mentre le altre qualità sensibili della forma corporea permangono ancora, senza cambiamento apparente), e che era scaldata (e vivificata) dalla forma

---

[5] Questa parola, che usiamo qui per farci capire meglio con l'aiuto dell'immagine che essa evoca, non va intesa letteralmente, poiché non si tratta affatto di uno stato corporeo.

[6] Come abbiamo accennato sopra, questo calore animatore, rappresentato come un fuoco interno, è talvolta identificato con *Vaishwânara*, considerato, in questo caso, non più come la prima condizione di *Âtmâ*, di cui abbiamo parlato, ma come il «Reggitore del Fuoco», come vedremo più avanti; *Vaishwânara* è allora uno dei nomi di *Agni*, di cui designa una funzione e un aspetto particolari.

sottile quando essa vi risiedeva (il principio della vita individuale sta infatti propriamente nella forma sottile, ed è soltanto perché questa comunica le sue proprietà che anche il corpo può esser detto vivente, per il legame che esiste fra le due forme, finché sono l'espressione di stati dello stesso essere, e precisamente fino al momento stesso della morte).

«Ma colui che ha ottenuto (prima della morte, sempre intesa come separazione dal corpo) la vera Conoscenza di *Brahma* (che implica il possesso effettivo di tutti gli stati del suo essere, in virtù della realizzazione metafisica, senza la quale non vi sarebbe che una conoscenza imperfetta e del tutto simbolica) non attraversa (in modo successivo) tutti gli stessi gradi di ritorno (o di riassorbimento della sua individualità, dallo stato di manifestazione grossolana a quello di manifestazione sottile, con le diverse modalità che comporta, e poi allo stato non-manifestato, nel quale le condizioni individuali sono infine interamente soppresse). Egli procede direttamente (in quest'ultimo stato, e anche oltre se lo si considera soltanto come principio della manifestazione) all'Unione (già realizzata per lo meno virtualmente durante la sua vita corporea)[7] con il *Brahma* Supremo, al quale è identificato (in modo immediato), come un fiume (che qui rappresenta la corrente dell'esistenza attraverso tutti gli stati e tutte le manifestazioni) alla sua foce (che è la conclusione o il termine finale di questa corrente) si identifica (per intima penetrazione) con le onde del mare (*samudra*, il luogo di raccolta delle acque, che simboleggia la somma totale delle possibilità nel Principio Supremo). Le sue facoltà vitali e gli elementi di cui era costituito il suo corpo (tutti considerati in principio e nella loro essenza sopra-sensibile),[8] le sedici parti (*shodasha-kalâh*) che compongono la forma umana (ossia i cinque *tanmâtra*, il *manas* e le dieci facoltà di sensazione e d'azione), passano completamente allo stato non-manifestato (*avyakta*, dove, per trasposizione, si ritrovano tutti in modo permanente come possibilità immutabili), passaggio che del resto non implica per l'essere stesso alcun cambiamento (al contrario di quanto accade negli stadi intermedi che, appartenendo ancora al "divenire", comportano necessariamente una molteplicità di modificazioni). Il nome e la forma (*nâmarûpa*, vale a dire la determinazione della manifestazione individuale

---

[7] Se l'«Unione» o l'«Identità Suprema» non è stata realizzata che virtualmente, la «Liberazione» ha luogo immediatamente al momento stesso della morte; ma la «Liberazione» può anche essere realizzata durante la vita, se l'«Unione» è già allora attuata pienamente ed effettivamente; la differenza tra questi due casi sarà esposta più compiutamente in seguito.

[8] Può anche accadere, in alcuni casi eccezionali, che la trasposizione di questi elementi si compia in modo tale che la stessa forma corporea svanisca, senza lasciare tracce sensibili, e che, invece di venire abbandonata dall'essere come avviene di solito, essa passi così interamente o nello stato sottile o in quello non-manifestato, sicché non si può propriamente parlare di morte; abbiamo altrove ricordato, a questo proposito, gli esempi biblici di Enoch, Mosè ed Elia.

quanto alla sua essenza e alla sua sostanza, come precedentemente abbiamo spiegato) cessano ugualmente (in quanto condizioni limitative dell'essere); ed egli, essendo "non-diviso", dunque senza le parti o membra che componevano la sua forma terrena (allo stato manifestato, e in quanto questa era sottomessa alla quantità in diversi modi),[9] è liberato dalle condizioni dell'esistenza individuale (come pure da tutte le altre condizioni attinenti a un qualunque stato speciale e determinato di esistenza, anche sopra-individuale, poiché l'essere è ormai nello stato principiale, assolutamente incondizionato)».[10]

Parecchi commentatori dei *Brahma-Sûtra*, per mettere ancora più nettamente in rilievo il carattere di questa «trasformazione» (usiamo la parola in senso rigorosamente etimologico, quello di «passaggio al di fuori della forma»), la paragonano alla scomparsa dell'acqua versata su una pietra rovente. Infatti, l'acqua è «trasformata» al contatto con la pietra, per lo meno nel senso relativo che ha perduto la sua forma visibile (e non ogni sua forma, poiché essa continua evidentemente ad appartenere all'ordine corporeo), senza che però si possa dire per questo che sia stata assorbita dalla pietra, perché, in realtà, è evaporata nell'atmosfera, dove resta in uno stato impercettibile alla vista.[11] Parimenti, l'essere non è affatto «assorbito» quando ottiene la «Liberazione», anche se così può sembrare dal punto di vista della manifestazione, per la quale la «trasformazione» appare come una «distruzione»;[12] se ci si pone nella prospettiva della realtà assoluta, la sola che gli rimanga, è invece dilatato oltre ogni limite, se possiamo usare un tal modo di esprimerci (che traduce esattamente il simbolismo del vapore acqueo che si diffonde indefinitamente nell'atmosfera), poiché ha effettivamente realizzato la pienezza delle sue possibilità.

---

[9] I modi principali della quantità sono menzionati espressamente in questa formula biblica: «Tu hai tutto disposto con peso, numero e misura» (*Sapienza*, 11, *20*), alla quale corrisponde parola per parola (salvo l'inversione dei primi due) il *Mane, Thekel, Phares* (contato, pesato, diviso) della visione di Baldassar (*Daniele*, 5, *25-28*).

[10] *Prashna Upanishad*, 6° Prashna, shruti 5; *Mundaka Upanishad*, 3° Mundaka, 2º Khanda, shruti 8. *Brahma-Sûtra*, 4º Adhyâya, 2° Pâda, sûtra 8-16.

[11] Commento di Ranganâtha ai *Brahma-Sûtra*.

[12] Perciò *Shiva*, secondo l'interpretazione più comune, è considerato «distruttore», mentre in realtà è «trasformatore».

20. L'arteria coronale e il «raggio solare»

Dobbiamo ora tornare a quel che avviene all'essere che, non ancora «liberato» al momento stesso della morte, deve percorrere una serie di gradi, rappresentati simbolicamente come tappe di un viaggio, e che sono altrettanti stati intermedi, non definitivi, che egli deve attraversare prima di giungere alla meta finale. È importante notare che, d'altronde, tutti questi stati, essendo ancora relativi e condizionati, non hanno alcuna misura comune con quello che è l'unico stato assoluto e incondizionato; per quanto elevati siano alcuni di essi se paragonati allo stato corporeo, sembra dunque che il loro conseguimento non avvicini affatto l'essere al suo scopo ultimo, che è la «Liberazione»; e poiché, rispetto all'Infinito, l'intera manifestazione è rigorosamente nulla, anche le differenze fra gli stati che la costituiscono devono evidentemente esserlo, per quanto considerevoli siano in se stesse e finché si considerano soltanto i diversi stati condizionati che esse separano gli uni dagli altri. Tuttavia, è anche vero che il passaggio a certi stati superiori costituisce una specie di avviamento alla «Liberazione», che allora è «graduale» (*krama-mukti*), così come l'uso di certi metodi appropriati, per esempio quelli dello *Hatha-Yoga*, è una preparazione efficace, sebbene non esista certo alcun paragone possibile fra questi metodi contingenti e l'«Unione» che si deve realizzare usandoli come «supporti».[1] Ma deve essere ben chiaro che la «Liberazione», allorché sarà realizzata, implicherà sempre una discontinuità rispetto allo stato in cui si troverà

---

[1] Si potrà notare un'analogia fra quello che diciamo qui e quello che, dal punto di vista della teologia cattolica, si potrebbe affermare circa i sacramenti: anche in essi, infatti, le forme esteriori sono propriamente dei «supporti», e questi mezzi eminentemente contingenti hanno un risultato di ordine completamente differente da quello a cui appartengono essi stessi. L'individuo umano, per la sua stessa costituzione e per le sue condizioni proprie, ha bisogno di questi «supporti» come punto di partenza per una realizzazione che lo superi; la sproporzione fra i mezzi e il fine corrisponde semplicemente a quella che esiste fra lo stato individuale, preso come base di questa realizzazione, e lo stato incondizionato che ne è il fine. Non possiamo sviluppare qui una teoria generale sull'efficacia dei riti; per farne capire il principio essenziale, ci limiteremo a dire che tutte le cose che sono contingenti in quanto manifestazione (a meno che si tratti di determinazioni puramente negative) non lo sono più se considerate come possibilità permanenti e immutabili, e che tutto ciò che ha qualche esistenza positiva deve così ritrovarsi nel non-manifestato, e appunto questo permette la trasposizione dell'individuale nell'Universale, mediante la soppressione delle condizioni limitative (dunque negative) inerenti a ogni manifestazione.

l'essere che l'otterrà; inoltre, quale che sia questo stato, la discontinuità non sarà per questo né più né meno profonda, poiché, in tutti i casi, fra lo stato dell'essere «non-liberato» e quello dell'essere «liberato» non esiste alcun rapporto del genere di quelli esistenti fra stati condizionati differenti. Ciò è vero anche per quegli stati che sono a tal punto al di sopra dello stato umano da apparire, nella prospettiva di quest'ultimo, come il termine a cui l'essere deve tendere finalmente; questa illusione è anche possibile per stati che in realtà sono semplici modalità dello stato umano, ma lontanissime, sotto ogni aspetto, dalla modalità corporea; abbiamo pensato che fosse necessario attirare l'attenzione su questo punto, al fine di prevenire qualunque equivoco ed errore di interpretazione, prima di riprendere la nostra esposizione delle modificazioni postume a cui può essere soggetto l'essere umano.

«Quando l'"anima vivente" (*jîvâtmâ*), con le facoltà vitali in essa riassorbite (e che vi restano quali possibilità, come abbiamo spiegato precedentemente), si è ritratta nella propria sede (il centro dell'individualità, simboleggiato dal cuore, come abbiamo visto all'inizio, e dove essa infatti risiede, in quanto, nella sua essenza e indipendentemente dalle sue condizioni di manifestazione, è realmente identica a *Purusha*, da cui è distinta solo in modo illusorio), l'apice (vale a dire la parte più sublimata) di questo organo sottile (immaginato come un loto con otto petali) brilla[2] e illumina il passaggio dal quale l'anima deve uscire (per raggiungere i diversi stati di cui si parlerà in seguito): esso è la corona della testa, se l'individuo è un Sapiente (*vidwân*), e un'altra parte dell'organismo (corrispondente fisiologicamente al plesso solare),[3] se è un ignorante (*avidwân*).[4] Cento e una arterie (*nâdî*, egualmente sottili e luminose)[5] escono dal centro vitale

[2] È evidente che questa parola è anch'essa da intendere simbolicamente, poiché non si tratta qui del fuoco sensibile, bensì di una modificazione della Luce intelligibile.

[3] I plessi nervosi, o più esattamente ciò che a loro corrisponde nella forma sottile (finché questa è legata alla forma corporea), sono chiamati simbolicamente «ruote» (*chakra*), o anche «loti» (*padma* o *kamala*). Quanto alla corona della testa, essa ha ugualmente una parte importante nelle tradizioni islamiche concernenti le condizioni postume dell'essere umano; e sicuramente si potrebbero trovare anche altrove usanze che si riferiscono a considerazioni dello stesso ordine (la chierica dei preti cattolici, per esempio), quantunque la ragione profonda talvolta sia stata dimenticata.

[4] *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 4° Adhyâya, 4° Brâhmana, shruti 1 e 2.

[5] Ricordiamo che non si tratta delle arterie corporee della circolazione sanguigna, e nemmeno di canali che contengono l'aria respirata; è evidente, del resto, che nell'ordine corporeo nessun canale passa per la corona della testa, poiché non vi sono aperture in questa parte dell'organismo. D'altronde, occorre notare che, quantunque il precedente ritrarsi di *jîvâtmâ* implichi già l'abbandono della forma corporea, nella fase ora in discussione non è ancora cessata ogni relazione fra questa forma e quella sottile, poiché è sempre possibile, descrivendola, continuare a parlare dei diversi organi sottili secondo la corrispondenza che esisteva nella vita fisiologica.

(come i raggi di una ruota escono dal mozzo), e una di queste arterie (sottili) attraversa la corona della testa (regione considerata corrispondente agli stati superiori dell'essere, per quanto concerne le loro possibilità di comunicazione con l'individualità umana, come si è visto nella descrizione delle membra di *Vaishwânara*); essa è chiamata *sushumnâ*».[6] Oltre a questa *nâdî*, che occupa una posizione centrale, ve ne sono altre due che hanno una funzione particolarmente importante (specialmente per ciò che nell'ordine sottile corrisponde alla respirazione, e di conseguenza per le pratiche dello *Hatha-Yoga*): l'una, posta alla sua destra, è chiamata *pingalâ*; l'altra, a sinistra, è chiamata *idâ*. Inoltre, si dice che la *pingalâ* corrisponda al Sole e l'*idâ* alla Luna; ora, abbiamo visto sopra che il Sole e la Luna sono detti essere i due occhi di *Vaishwânara*; essi sono dunque rispettivamente in relazione con le due *nâdî* in discussione, mentre la *sushumnâ*, essendo nel mezzo, è in rapporto con il «terzo occhio», vale a dire con l'occhio frontale di *Shiva*;[7] ma a queste considerazioni possiamo soltanto accennare di sfuggita, dato che esulano dal tema che ora dobbiamo trattare.

«Da questo passaggio (la *sushumnâ* e la corona della testa dove sbocca), in virtù della Conoscenza acquisita e della coscienza della Via meditata (coscienza che è essenzialmente di ordine extra-temporale, poiché, anche quando viene considerata nello stato umano, è sempre un riflesso degli stati superiori),[8] l'anima del Sapiente, dotata (in virtù della

[6] *Katha Upanishad*, 2° Adhyâya, 6ª Valli, shruti 16.

[7] Per l'aspetto di questo simbolismo che si riferisce alla condizione temporale, il Sole e l'occhio destro corrispondono al futuro, la Luna e l'occhio sinistro al passato; l'occhio frontale corrisponde al presente, che, dal punto di vista del manifestato, non è che un istante inafferrabile, paragonabile, nell'ordine spaziale, al punto geometrico senza dimensioni: perciò uno sguardo di questo terzo occhio distrugge ogni manifestazione (ciò è simbolicamente espresso dicendo che riduce tutto in cenere), e questa è anche la ragione per cui tale occhio non è rappresentato da alcun organo corporeo; ma, allorché ci eleviamo al di sopra di questo punto di vista contingente, il presente contiene ogni realtà (come il punto racchiude in se stesso tutte le possibilità spaziali) e, quando la successione è trasmutata in simultaneità, tutte le cose restano nell'«eterno presente», così che la distruzione apparente è in realtà una «trasformazione». Questo simbolismo è identico a quello dello *Janus Bifrons* dei Latini, che ha due facce, l'una rivolta al passato, l'altra all'avvenire, ma il cui vero volto, quello che guarda il presente, non è né l'uno né l'altro di quelli visibili. Segnaliamo ancora che le *nâdî* principali, in virtù della stessa corrispondenza che abbiamo indicato, hanno un particolare rapporto con ciò che nel linguaggio occidentale si può chiamare l'«alchimia umana»; nella quale l'organismo è rappresentato come l'*athanor* ermetico, e che, a parte la differente terminologia, è del tutto paragonabile allo *Hatha-Yoga*.

[8] È dunque un errore grave parlare qui di «ricordo», come ha fatto Colebrooke nell'esposizione già menzionata; la memoria, condizionata dal tempo nel senso più stretto della parola, è una facoltà relativa alla sola esistenza corporea, e non oltrepassa i limiti di questa modalità speciale e ristretta dell'individualità umana; essa fa dunque parte di quegli elementi psichici ai quali alludevamo e la cui dissociazione è una conseguenza diretta della morte corporea.

rigenerazione psichica che ha fatto di lui un uomo "due volte nato", *dwija*)[9] della Grazia spirituale (*Prasâda*) di *Brahma*, che risiede in questo centro vitale (relativamente all'individuo umano considerato), quest'anima, si diceva, sfugge (si libera da tutti i legami che possono ancora rimanere con la condizione corporea) e incontra un raggio solare (vale a dire, simbolicamente, una emanazione del Sole spirituale, che è *Brahma* stesso, considerato però questa volta nell'Universale: questo raggio solare non è altro che una particolarizzazione in rapporto all'essere in questione o, se si preferisce, una "polarizzazione" del principio sopra-individuale *Buddhi* o *Mahat*, da cui i molteplici stati manifestati dell'essere sono collegati fra loro e messi in comunicazione con la personalità trascendente, *Âtmâ*, identica al Sole spirituale stesso); è per questa via (indicata come il percorso del "raggio solare") che essa si incammina, di notte o di giorno, d'inverno o d'estate.[10] Il contatto di un raggio del Sole (spirituale) con la *sushumnâ* è costante, per tutto il tempo in cui il corpo permane (come organismo vivente e veicolo dell'essere manifestato);[11] i raggi della Luce (intelligibile), emanati da questo Sole, pervengono a questa arteria (sottile) e, inversamente (in modo riflesso), vanno dall'arteria al Sole (come un prolungamento indefinito che stabilisce la comunicazione, virtuale o effettiva, dell'individualità con l'Universale)».[12]

Ciò che abbiamo detto è del tutto indipendente dalle circostanze temporali, e da ogni altra contingenza simile, che accompagnano la morte; non che queste circostanze non abbiano mai alcuna influenza sulla

---

[9] La concezione della «seconda nascita», come abbiamo già fatto notare altrove, è di quelle comuni a tutte le dottrine tradizionali; nel Cristianesimo, in particolare, la rigenerazione psichica è assai chiaramente rappresentata dal battesimo. Cfr. questo passo del Vangelo: «Se un uomo non nasce di nuovo, non può vedere il Regno di Dio... In verità vi dico, se uno non rinasce dall'acqua e dallo spirito, non può entrare nel Regno di Dio... Non vi meravigliate se vi ho detto: dovete nascere di nuovo» (*Giovanni*, 3, *3-7*). L'acqua è ritenuta da molte tradizioni l'ambiente originario degli esseri, e la ragione di ciò è nel suo simbolismo, che abbiamo spiegato sopra, e in base al quale essa rappresenta *Mûla-Prakriti*; in un senso superiore, e per trasposizione, essa rappresenta la Possibilità Universale stessa; chi «nasce dall'acqua» diviene «figlio della Vergine», dunque fratello adottivo del Cristo e coerede del «Regno di Dio». D'altra parte, se si osserva che lo «spirito», nel testo citato, è il *Ruahh* ebraico (qui associato all'acqua come principio complementare, come all'inizio del *Genesi*), e che questo designa nello stesso tempo l'aria, si ritroverà l'idea della purificazione per mezzo degli elementi, quale si riscontra in tutti i riti iniziatici, come pure in quelli religiosi; d'altronde, l'iniziazione stessa è considerata sempre come una «seconda nascita», simbolica quando essa si riduce a un formalismo più o meno esteriore, ma effettiva quando è conferita in modo reale a chi è debitamente qualificato a riceverla.

[10] *Chhândogya Upanishad*, 8º Prapâthaka, 6° Khanda, shruti 5.

[11] Basterebbe questo, prescindendo da ogni altra considerazione, per dimostrare chiaramente che non può trattarsi di un raggio solare in senso fisico (con esso il contatto non sarebbe sempre possibile), e perciò tale designazione è puramente simbolica. Anche il raggio in relazione con l'arteria coronale è chiamato *sushumnâ*.

[12] *Chhândogya Upanishad*, 8º Prapâthaka, 6° Khanda, shruti 2.

condizione postuma dell'essere, ma vanno prese in considerazione soltanto in alcuni casi particolari, che d'altronde qui possiamo solo accennare, ma non trattare approfonditamente. «La preferenza per l'estate, di cui si cita come esempio il caso di Bhîshma, che attese per morire il ritorno di questa stagione favorevole, non concerne il Sapiente che, nella contemplazione di *Brahma*, ha compiuto i riti (relativi all'"incantesimo")[13] quali sono prescritti dal *Vêda*, e che, di conseguenza, ha raggiunto (per lo meno virtualmente) la perfezione della Conoscenza Divina;[14] essa concerne invece quelli che hanno seguito le regole insegnate dal *Sânkhya* o dallo *Yoga-Shâstra*, secondo il quale il momento del giorno e la stagione dell'anno non sono indifferenti, ma hanno (per la liberazione dell'essere che esce dallo stato corporeo dopo una preparazione compiuta conformemente a questi metodi) un'azione effettiva, in quanto, elementi inerenti al rito (nel quale essi intervengono come condizioni da cui dipendono gli effetti che possono esserne ottenuti)».[15] È evidente che in quest'ultimo caso la restrizione considerata si applica unicamente a esseri che hanno raggiunto soltanto gradi di realizzazione corrispondenti a estensioni dell'individualità umana; per chi ha effettivamente oltrepassato i limiti dell'individualità, la natura dei mezzi usati all'inizio della realizzazione non può più influire in alcun modo sulla sua condizione ulteriore.

---

[13] Con la parola «incantesimo», nel senso in cui la usiamo qui, si deve intendere essenzialmente un'aspirazione dell'essere verso l'Universale, il cui scopo è quello di ottenere un'illuminazione interiore, quali che siano, d'altronde, i mezzi esteriori, gesti (*mudrâ*), parole o suoni musicali (*mantra*), figure simboliche (*yantra*), e altri metodi che possono essere usati accessoriamente come supporti dell'atto interiore, e il cui effetto è quello di determinare vibrazioni ritmiche che si ripercuotono nella serie indefinita degli stati dell'essere. Un tale «incantesimo» non ha dunque assolutamente nulla in comune con le pratiche magiche a cui talvolta in Occidente si dà lo stesso nome, né con un atto religioso quale la preghiera; tutto ciò di cui si parla qui si riferisce esclusivamente alla realizzazione metafisica.

[14] Diciamo virtualmente perché, se questa perfezione fosse effettiva, la «Liberazione» sarebbe già stata ottenuta; la Conoscenza può essere teoricamente perfetta, quantunque la realizzazione corrispondente sia stata compiuta solo parzialmente.

[15] *Brahma-Sûtra*, 4° Adhyâya, 2° Pâda, sûtra 17-21.

21. Il «viaggio divino» dell'essere in via di liberazione

Il seguito del viaggio simbolico compiuto dall'essere nel suo processo di liberazione graduale, dall'estremità dell'arteria coronale (*sushumnâ*), che comunica costantemente con un raggio del Sole spirituale, fino alla sua ultima destinazione, si effettua seguendo la Via tracciata dal percorso di questo raggio in senso inverso (secondo la sua direzione riflessa) fino alla sua sorgente, che è appunto questa destinazione stessa. Tuttavia, poiché una descrizione del genere può riferirsi agli stati postumi percorsi in successione sia dagli esseri che otterranno la «Liberazione» prendendo come punto di partenza lo stato umano, sia da coloro che, dopo il riassorbimento dell'individualità umana, dovranno al contrario passare in altri stati di manifestazione individuale, è necessario che vi siano due itinerari differenti corrispondenti a questi due casi: si dice, in effetti, che i primi seguono la «Via degli Dei» (*dêva-yâna*), mentre i secondi seguono la «Via degli Avi» (*pitri-yâna*). Questi due itinerari simbolici sono riassunti nel seguente passo della *Bhagavad-Gîtâ*: «O Bhârata, ti spiegherò in quali momenti coloro che tendono all'Unione (senza averla effettivamente realizzata) lasciano l'esistenza manifestata, per non più ritornarvi o per ritornarvi. Fuoco, luce, giorno, luna crescente, semestre del sole ascendente verso nord: sotto questi segni luminosi gli uomini che conoscono *Brahma* raggiungono *Brahma*. Fumo, notte, luna calante, semestre del sole discendente verso sud: sotto questi segni d'ombra essi raggiungono la Sfera della Luna (letteralmente: "attingono la luce lunare") per poi ritornare (a nuovi stati di manifestazione). Queste sono le due Vie permanenti, l'una chiara, l'altra oscura, del mondo manifestato (*jagat*); per l'una si va là donde non c'è ritorno (dal non-manifestato al manifestato); per l'altra, là donde si torna indietro (nella manifestazione)».[1]

Lo stesso simbolismo è esposto, con maggiori dettagli, in diversi passi del *Vêda*; e come prima cosa, per ciò che concerne il *pitri-yâna*, faremo soltanto rilevare che esso non conduce al di là della Sfera della Luna, sicché, seguendola, l'essere non è liberato dalla forma, vale a dire dalla condizione individuale intesa nel suo senso più generale, poiché, come abbiamo già detto, è proprio la forma a definire l'individualità come tale.[2] Secondo le

---

[1] *Bhagavad-Gîtâ*, VIII, 23-26.

[2] Sul *pitri-yâna*, cfr. *Chhândogya Upanishad*, 5º Prapâthaka, 10º Khanda, shruti 3-7; *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 6° Adhyâya, 2° Brâhmana, shruti 16.

corrispondenze che già abbiamo indicato, la Sfera della Luna rappresenta la «memoria cosmica»;[3] perciò è la dimora dei *Pitri*, vale a dire degli esseri del ciclo anteriore, che sono considerati i generatori del ciclo attuale per quel concatenamento causale di cui la successione dei cicli non è che il simbolo, proprio da ciò deriva la denominazione di *pitri-yâna*, mentre quella di *dêva-yâna* designa naturalmente la Via che conduce verso gli stati superiori dell'essere, dunque verso l'assimilazione all'essenza stessa della Luce intelligibile. Nella Sfera della Luna si dissolvono le forme che hanno concluso il corso completo del loro sviluppo; e là sono contenuti anche i germi delle forme non ancora sviluppate, poiché, per la forma come per qualsiasi altra cosa, il punto di partenza e il punto d'arrivo si trovano necessariamente nello stesso ordine di esistenza. Per precisare meglio queste considerazioni, bisognerebbe potersi riferire espressamente alla teoria dei cicli; ma qui ci basta ripetere che, ogni ciclo essendo in realtà uno stato d'esistenza, la vecchia forma che un essere non liberato dall'individualità lascia e la forma nuova di cui si riveste appartengono necessariamente a due stati differenti (e il passaggio dall'uno all'altro si effettua nella Sfera della Luna, dove si trova il punto comune ai due cicli), perché un essere, qualunque esso sia, non può passare due volte per un medesimo stato, come abbiamo spiegato altrove mostrando l'assurdità delle teorie «reincarnazioniste» inventate da certi occidentali moderni.[4]

Insisteremo un po' più a lungo sul *dêva-yâna*, che si riferisce all'identificazione effettiva del centro dell'individualità,[5] dove tutte le facoltà sono state precedentemente riassorbite nell'«anima vivente» (*jîvâtmâ*), con il centro stesso dell'essere totale, residenza del *Brahma* Universale. Questo processo non trova dunque applicazione, lo ripetiamo, che nel caso in cui l'identificazione non sia stata realizzata durante la vita terrena né al momento stesso della morte; d'altro canto, quando l'identificazione è compiuta, non vi è più alcuna «anima vivente» distinta dal «Sé», poiché l'essere ormai è al di fuori della condizione individuale: questa distinzione, che non è mai esistita se non in modo illusorio (illusione inerente a questa stessa condizione), cessa per lui non appena egli raggiunge

---

[3] Appunto perciò anche in Occidente si dice talvolta simbolicamente che in questa Sfera si ritrova tutto ciò che è stato perduto nel mondo terrestre (cfr. Ariosto, *Orlando Furioso*).

[4] Tutto ciò che è stato detto qui ha inoltre attinenza con il simbolismo di *Janus*: la Sfera della Luna determina la separazione degli stati superiori (non-individuali) e degli stati inferiori (individuali); da qui la duplice funzione della Luna come *Janua Coeli* (cfr. le litanie della Vergine nella liturgia cattolica) e *Janua Inferni*, che corrisponde in un certo senso alla distinzione fra *dêva-yâna* e *pitri-yâna*. *Jana* o *Diana* non è altro che la forma femminile di *Janus*; d'altra parte, *yâna* deriva dalla radice verbale *i*, «andare» (latino *ire*), che secondo alcuni, e Cicerone in particolare, sarebbe anche la radice del nome *Janus*.

[5] Ovviamente si tratta dell'individualità integrale, e non ridotta alla sola modalità corporea, che, d'altronde, non esiste più per l'essere in questione, poiché qui si sta parlando di stati postumi.

la realtà assoluta; l'individualità svanisce con tutte le determinazioni limitative e contingenti, e resta la sola personalità nella pienezza dell'essere, che, in sé, contiene principialmente tutte le sue possibilità allo stato permanente e non-manifestato.

Secondo il simbolismo vedico, quale lo troviamo in numerosi testi delle *Upanishad*,[6] l'essere che compie il *dêva-yâna*, avendo lasciata la Terra (*Bhû*, vale a dire il mondo corporeo o la manifestazione grossolana), è dapprima condotto alla luce (*archis*), da intendersi qui come il Regno del Fuoco (*Têjas*), il cui Reggente è *Agni*, chiamato anche *Vaishwânara* in un significato speciale. Occorre peraltro osservare che, quando nell'enumerazione di questi stadi successivi incontriamo i nomi degli elementi, essi non possono che essere simbolici, poiché i *bhûta* appartengono tutti propriamente al mondo corporeo, rappresentato interamente dalla Terra (che, in quanto elemento, è *Prithvî*); si tratta dunque in realtà di differenti modalità dello stato sottile. Dal Regno del Fuoco l'essere è condotto ai diversi domini dei reggenti (*dêvatâ*, «deità») o distributori del giorno, della mezza lunazione chiara (periodo crescente o prima metà del mese lunare),[7] dei sei mesi d'ascensione del sole verso nord e infine dell'anno, e tutto ciò va riferito alla corrispondenza di queste divisioni del tempo (i «momenti» della *Bhagavad-Gîtâ*) trasposte analogicamente nei prolungamenti extra-corporei dello stato umano, e non alle divisioni stesse, che, prese alla lettera, sono applicabili soltanto allo stato corporeo.[8] Di lì, l'essere passa al Regno dell'Aria (*Vâyu*), il cui Reggente (designato con lo stesso nome) lo guida verso la Sfera del Sole (*Sûrya* o *Âditya*), partendo dal limite superiore del suo Regno, attraverso un passaggio paragonato al mozzo della ruota di un carro, cioè a un asse fisso intorno al quale ha luogo la rotazione o il mutamento di tutte le cose contingenti (non bisogna dimenticare che *Vâyu* è essenzialmente il principio

---

[6] *Chhândogya Upanishad*, 4° Prapâthaka, 15º Khanda, shruti 5 e 6; 5º Prapâthaka, 10º Khanda, shruti 1 e 2; *Kaushîtaki Upanishad*, 1º Adhyâya, shruti 3; *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 5º Adhyâya, 10º Brâhmana, shruti l; 6° Adhyâya, 2° Brâhmana, shruti 15.

[7] Il periodo crescente della lunazione è chiamato *pûrva-paksha*, «prima parte», e il periodo decrescente *uttara-paksha*, «ultima parte» del mese. Queste espressioni, *pûrva-paksha* e *uttara-paksha*, hanno anche, d'altro canto, un'accezione del tutto differente: in una discussione, esse designano rispettivamente una obiezione e la sua confutazione.

[8] Sarebbe interessante stabilire la concordanza di questa descrizione simbolica con quelle proposte da altre dottrine tradizionali (cfr. specialmente il *Libro dei Morti* degli antichi Egizi e la *Pistis Sophia* degli Gnostici alessandrini, come pure il *Bardo-Thödol* tibetano); ma questo ci porterebbe troppo lontano. Nella tradizione indù, *Ganêsha*, che rappresenta la Conoscenza, è designato allo stesso tempo come il «Signore delle divinità»; il suo simbolismo, in rapporto alle divisioni temporali in discussione, darebbe adito a sviluppi estremamente interessanti, e anche a raffronti molto istruttivi con le antiche tradizioni occidentali; tutte queste considerazioni, che non possono trovare posto qui, saranno forse da noi riprese in qualche altra occasione.

«movente»), mutamento a cui l'essere ormai sta per sfuggire.[9] Esso passa poi nella Sfera della Luna (*Chandra* o *Soma*), dove, al contrario di chi ha seguito il *pitri-yâna*, non rimane, ma da cui sale alla regione del lampo (*vidyut*),[10] al di sopra della quale vi è il Regno dell'Acqua (*Ap*), il cui Reggente è *Varuna*[11] (come, analogicamente, il fulmine scoppia sotto le nubi gravide di pioggia). Si tratta qui delle Acque superiori o celesti, che rappresentano l'insieme delle possibilità informali,[12] in opposizione alle Acque inferiori, che rappresentano l'insieme delle possibilità formali; non può più trattarsi di queste ultime dal momento che l'essere ha oltrepassato la Sfera della Luna, poiché essa è, come abbiamo detto sopra, l'ambiente cosmico dove si elaborano i germi di tutta la manifestazione formale. Infine, la parte restante del viaggio si svolge attraverso la regione luminosa intermedia (*Antariksha*, di cui si è parlato in precedenza[13] nella descrizione delle sette membra di *Vaishwânara*, ma in un senso un po' diverso), che è il

---

[9] Per usare il linguaggio dei filosofi greci, si potrebbe dire che l'essere sta per sfuggire alla «generazione» (*γένεσις*) e alla «corruzione» (*φθορά*), parole che sono sinonimi di «nascita» e di «morte», quando questi ultimi sono riferiti a tutti gli stati di manifestazione individuale; da quello che abbiamo detto in merito alla Sfera della Luna e al suo significato è anche facile comprendere che cosa intendessero dire quegli stessi filosofi, e specialmente Aristotele, quando insegnavano che solo il mondo sublunare è sottomesso alla «generazione» e alla «corruzione»: il mondo sublunare, infatti, rappresenta in realtà la «corrente delle forme» della tradizione estremo-orientale, e i Cieli, essendo gli stati informali, sono necessariamente incorruttibili, vale a dire che nessuna dissoluzione o disintegrazione è più possibile per l'essere che li ha raggiunti.

[10] La parola *vidyut* sembra da mettere anch'essa in relazione con la radice *vid*, data la connessione con la luce e la vista; la sua forma è vicinissima a quella di *vidyâ*: il lampo illumina le tenebre, che sono il simbolo dell'ignoranza (*avidyâ*), e la conoscenza è un'«illuminazione» interiore.

[11] Facciamo notare, per inciso, che questo nome è palesemente identico al greco *Οὐρανός*, quantunque alcuni filologi abbiano voluto, non si sa bene perché, contestarne l'identità; il Cielo, chiamato *Οὐρανός*, è infatti identico alle «Acque superiori» di cui parla il *Genesi*, e che noi ritroviamo qui nel simbolismo indù.

[12] Le *Apsarâ* sono le Ninfe celesti, che simboleggiano anch'esse queste possibilità informali; corrispondono alle *Hûri* del Paradiso islamico (*El-Jannah*), che, salvo nelle trasposizioni di cui è suscettibile dal punto di vista esoterico e che conferiscono ad esso significati di ordine più elevato, è propriamente l'equivalente dello *Swarga* indù.

[13] Avevamo detto allora che è l'ambiente in cui si elaborano le forme, perché, quando si considerano i «tre mondi», questa regione corrisponde al dominio della manifestazione sottile e va dalla Terra fino ai Cieli; qui, al contrario, la regione intermedia di cui si tratta è posta di là dalla Sfera della Luna, dunque nell'informale, e si identifica allo *Swarga*, intendendo con questa parola non più i Cieli o gli stati superiori nel loro insieme, ma soltanto la loro parte meno elevata. Si noterà inoltre, a questo proposito, come l'osservanza di certi rapporti gerarchici permetta l'applicazione di uno stesso simbolismo a livelli differenti.

Regno di *Indra*,[14] e che è occupata dall'Etere (*Âkâsha*, il quale rappresenta qui lo stato primordiale di equilibrio indifferenziato), fino al Centro spirituale dove risiede *Prajâpati*, il «Signore degli esseri prodotti», che è, come abbiamo già accennato, la manifestazione principiale e l'espressione diretta di *Brahma* stesso, relativamente al ciclo totale o al grado di esistenza al quale appartiene lo stato umano, perché questo deve essere ancora considerato qui, anche se solo in linea di principio, come lo stato che l'essere ha preso quale punto di partenza, e con cui, anche quando è uscito dalla forma o dall'individualità, conserva alcuni legami finché non ha raggiunto lo stato assolutamente incondizionato, vale a dire fino a che per lui la «Liberazione» non diviene pienamente effettiva.

Nei vari testi in cui è descritto il «viaggio divino», vi sono tuttavia certe oscillazioni, d'altronde di poca importanza e in definitiva più apparenti che reali, riguardanti il numero e l'ordine nell'enumerazione delle tappe intermedie; ma l'esposizione che precede risulta da una collazione generale di questi testi, e perciò può essere considerata come l'espressione rigorosa della dottrina tradizionale su tale argomento.[15] Del resto, non è nostra intenzione dilungarci oltre misura in una spiegazione più particolareggiata di questo simbolismo, che tutto sommato è di per sé abbastanza chiaro, nel suo insieme, per chiunque abbia anche solo un po' di dimestichezza con le concezioni orientali (potremmo anche dire puramente e semplicemente con le concezioni tradizionali) e con i modi in cui sono in genere espresse; la sua interpretazione è del resto ancora più facilitata da tutte le considerazioni da noi già esposte, e in cui il lettore avrà trovato moltissimi esempi di queste trasposizioni analogiche, che costituiscono il fondo di ogni simbolismo.[16] Ricorderemo soltanto ancora una volta, a rischio di ripeterci, e perché è assolutamente essenziale per la comprensione di queste cose, che, per esempio quando si parla delle Sfere del Sole e della Luna, deve essere ben chiaro che non si tratta mai del sole e della luna quali astri visibili, che appartengono semplicemente al mondo corporeo, bensì dei principi universali che questi astri rappresentano in un certo modo nel mondo sensibile, o per lo meno della manifestazione di questi principi a gradi diversi, in virtù delle corrispondenze analogiche che collegano fra loro tutti

[14] *Indra*, il cui nome significa «potente», è anche indicato come il Reggente dello *Swarga*, e questo si spiega con l'identificazione menzionata nella nota precedente; questo *Swarga* è uno stato superiore, ma non definitivo, e ancora condizionato, benché informale.

[15] Per la descrizione delle diverse fasi del *dêva-yâna*, cfr. *Brahma-Sûtra*, 4° Adhyâya, 3° Pâda, sûtra 1-6.

[16] Cogliamo l'occasione per scusarci di avere moltiplicato le note e di avere dato loro dimensioni maggiori del solito; l'abbiamo fatto soprattutto per offrire proprio interpretazioni di questo genere e anche raffronti con altre dottrine; ciò si è reso necessario per non interrompere la nostra esposizione con digressioni troppo frequenti.

gli stati dell'essere.[17] Infatti, i vari Mondi (*Loka*), Sfere planetarie e Regni elementari, che sono descritti simbolicamente come altrettante regioni (ma soltanto simbolicamente, poiché l'essere che li percorre non è più sottomesso allo spazio), non sono in realtà che stati differenti;[18] e questo simbolismo spaziale (come pure il simbolismo temporale che serve specialmente a esprimere la teoria dei cicli) è abbastanza naturale e di uso sufficientemente diffuso da poter trarre in inganno soltanto coloro che sono incapaci di scorgere altra cosa che non sia il senso più grossolanamente letterale; costoro non comprenderanno mai che cos'è un simbolo, poiché le loro concezioni sono irrimediabilmente limitate all'esistenza terrena e al mondo corporeo, in cui, per la più ingenua delle illusioni, essi vogliono racchiudere tutta la realtà.

Il possesso effettivo di questi stati può essere ottenuto identificandosi con i principi che sono designati come i loro rispettivi Reggenti, identificazione che in ogni caso si effettua per mezzo della conoscenza, a condizione che questa non sia semplicemente teorica; la teoria deve essere considerata solamente come preparazione, peraltro indispensabile, alla realizzazione corrispondente. Ma per ciascuno di questi principi, considerato singolarmente e isolatamente, i risultati di una tale identificazione non si estendono oltre il suo dominio, così che l'ottenimento di tali stati, ancora condizionati, non costituisce che una tappa preliminare, una sorta di avviamento (nel senso da noi specificato sopra e con le restrizioni che è necessario apportare a un tal modo di esprimersi) verso l'«Identità Suprema», fine ultimo raggiunto dall'essere nella sua totale e completa universalizzazione, il cui realizzarsi, per coloro che devono prima compiere il *dêva-yâna*, può, come si è detto in precedenza, essere differito fino al

[17] I fenomeni naturali in genere, e specialmente quelli astronomici, non sono mai considerati dalle dottrine tradizionali che a titolo di semplici mezzi di espressione, come simboli di certe verità di ordine superiore; e se essi di fatto le simboleggiano, è perché le loro leggi non sono altro, in fondo, che un'espressione di queste stesse verità in un ambito particolare, una specie di traduzione dei principi corrispondenti, adattata naturalmente alle condizioni particolari dello stato corporeo e umano. Si può dunque comprendere da ciò quanto grande sia l'errore di coloro che vogliono scorgere del «naturalismo» in tali dottrine, o che credono che esse si propongano semplicemente di descrivere e spiegare i fenomeni come può farlo la scienza «profana», benché sotto forme differenti; ciò vuol dire invertire i rapporti e scambiare il simbolo stesso per ciò che rappresenta, il segno per la cosa o l'idea significata.

[18] La parola sanscrita *loka* è identica al latino *locus*, «luogo»; a questo proposito si può osservare che nella dottrina cattolica il Cielo, il Purgatorio e l'Inferno sono analogamente designati come altrettanti «luoghi» assunti, anche in questo caso, a rappresentare simbolicamente degli stati, poiché non sarebbe assolutamente possibile, nemmeno per la più esteriore delle interpretazioni di questa dottrina, situare nello spazio tali stati postumi; un equivoco del genere ha potuto prodursi soltanto nelle teorie «neospiritualistiche» nate nell'Occidente moderno.

pralaya, poiché il passaggio da uno stadio a quello successivo è possibile solo per chi ha ottenuto il grado corrispondente di conoscenza effettiva.[19]

Dunque, nel caso ora considerato, quello della *krama-mukti*, l'essere, fino al *pralaya*, può restare nell'ordine cosmico e non raggiungere il possesso effettivo di stati trascendenti, nel quale consiste propriamente la vera realizzazione metafisica; nondimeno ha ottenuto fin da allora, per il fatto stesso di avere oltrepassato la Sfera della Luna (cioè di essere uscito dalla «corrente delle forme»), quella «immortalità virtuale» che già abbiamo definito. Appunto perciò il Centro spirituale di cui si diceva è ancora solo il centro di un certo stato o di un certo grado di esistenza, quello cui apparteneva l'essere in quanto essere umano, e al quale in un certo modo continua ad appartenere, poiché la sua totale universalizzazione, in modo sopra-individuale, non è realizzata attualmente; ed è anche questa la ragione per cui abbiamo detto che, in una tale condizione, i vincoli individuali non possono essere ancora completamente distrutti. È esattamente a questo punto che si fermano le concezioni che potremmo definire propriamente religiose, le quali si riferiscono sempre a estensioni dell'individualità umana, cosicché gli stati che esse permettono di raggiungere devono necessariamente conservare qualche rapporto con il mondo manifestato, anche quando lo superano, e non sono affatto quegli stati trascendenti ai quali non esiste altra via d'accesso che la Conoscenza metafisica pura. Ciò può applicarsi in particolar modo agli «stati mistici»; quanto agli stati postumi, fra l'«immortalità» o la «salvezza» in senso religioso (l'unico che concepiscano ordinariamente gli Occidentali) e la «Liberazione» la differenza è esattamente la stessa che c'è fra la realizzazione mistica e quella metafisica compiuta durante la vita terrena; a rigore non si può dunque qui parlare che di «immortalità virtuale» e, come esito finale, di «reintegrazione in modo passivo»; quest'ultima meta sfugge d'altronde al punto di vista religioso, quale è comunemente inteso, eppure soltanto a causa di esso è giustificabile l'uso della parola «immortalità» in un senso relativo, ed è possibile stabilire una specie di collegamento o di passaggio da questo senso relativo a quello assoluto e metafisico che gli Orientali attribuiscono a tale parola. Tutto ciò peraltro non ci impedisce di ammettere che le concezioni religiose siano suscettibili di una trasposizione per mezzo della quale esse ricevono un senso superiore e più profondo, e questo perché tale senso è presente anche nelle Sacre Scritture sulle quali esse si fondano; ma, con tale trasposizione, perdono il loro carattere specificamente religioso, perché esso è legato a certe limitazioni, al di fuori delle quali siamo nel puro ordine metafisico. D'altra parte, una dottrina tradizionale che, come quella indù, non si pone dallo stesso punto di vista delle religioni

[19] È molto importante notare qui che i *Brâhmana* si sono sempre dedicati quasi esclusivamente alla realizzazione immediata dell'«Identità Suprema», mentre gli *Kshatriya* hanno preferito coltivare lo studio degli stati che corrispondono ai diversi stadi sia del *dêva-yâna* che del *pitri-yâna*.

occidentali, riconosce tuttavia l'esistenza degli stati che sono più specialmente considerati da queste ultime; né può essere altrimenti, dal momento che questi stati sono effettivamente possibilità dell'essere; ma la dottrina indù non può attribuire loro una importanza eguale a quella che ricevono dalle dottrine che non si spingono al di là (la prospettiva, per così dire, cambia col mutare del punto di vista) e, poiché li supera, essa colloca questi stati nel posto esatto che loro conviene nella gerarchia totale.

Perciò, quando si dice che la meta del «viaggio divino» è il Mondo di *Brahma* (*Brahma-Loka*), non si tratta, per lo meno immediatamente, del *Brahma* Supremo, ma soltanto della sua determinazione come *Brahmâ*, vale a dire di *Brahma* «qualificato» (*saguna*) e, in quanto tale, considerato come «effetto della Volontà produttrice (*Shakti*) del Principio Supremo» (*Kârya-Brahma*).[20] Quando qui parliamo di *Brahmâ*, occorre in primo luogo considerarlo come identico a *Hiranyagarbha*, principio della manifestazione sottile, dunque di tutto il dominio dell'esistenza umana nella sua interezza; abbiamo infatti detto in precedenza che l'essere il quale ha ottenuto l'«immortalità virtuale» è, per così dire, «incorporato», per assimilazione, in *Hiranyagarbha*; e questo stato, nel quale può restare sino alla fine del ciclo (per il quale esiste soltanto *Brahmâ* come *Hiranyagarbha*), è ciò che di solito si considera come il *Brahma-Loka*.[21] Tuttavia, come il centro di ogni stato di un essere ha la possibilità di identificarsi con il centro dell'essere totale, così il centro cosmico dove risiede *Hiranyagarbha* si identifica virtualmente con il centro di tutti i mondi;[22] vogliamo dire che all'essere il quale ha superato un certo grado di conoscenza *Hiranyagarbha* appare identico a un aspetto più elevato del «Non-Supremo»,[23] che è *Îshwara* o

---

[20] La parola *kârya*, «effetto», è derivata dalla radice verbale *kri*, «fare», e dal suffisso *ya*, che indica un compimento futuro: «ciò che dev'esser fatto» (o meglio «ciò che va fatto», poiché *ya* è una modificazione della radice *i*, «andare»); questa parola implica dunque una certa idea di «divenire», il che presuppone necessariamente che ciò a cui si riferisce sia considerato solamente in rapporto alla manifestazione. A proposito della radice verbale *kri*, faremo notare che essa è identica a quella del latino *creare*; ciò dimostra dunque che quest'ultima parola, nella sua accezione primitiva, non aveva altro senso che quello di «fare»; l'idea di «creazione», come oggi è intesa, idea di origine ebraica, le si è aggiunta soltanto quando la lingua latina è stata usata per esprimere le concezioni giudaico-cristiane.

[21] Il *Brahma-Loka* è ciò che corrisponde con maggiore esattezza ai «Cieli» o ai «Paradisi» delle religioni occidentali (fra le quali, sotto questo aspetto, includiamo anche l'islamismo); quando esiste una pluralità di «Cieli» (spesso rappresentata da corrispondenze planetarie), con ciò occorre intendere tutti gli stati superiori alla Sfera della Luna (essa stessa talvolta considerata come il «primo Cielo», nel suo aspetto di *Janua Coeli*), fino al *Brahma-Loka* incluso.

[22] Anche qui applichiamo la nozione dell'analogia costitutiva fra «microcosmo» e «macrocosmo».

[23] Questa identificazione di un certo aspetto con un altro superiore, e così di seguito a diversi gradi fino al Principio Supremo, non è, tutto sommato, che lo svanire di altrettante illusioni «separative», che certe iniziazioni rappresentano come una serie di veli che cadono in successione.

l'Essere Universale, principio primo di ogni manifestazione. A questo grado, l'essere non è più nello stato sottile, anche soltanto in linea di principio; è invece nel non-manifestato; tuttavia egli conserva qualche rapporto con l'ordine della manifestazione universale, poiché *Îshwara* è propriamente il principio di questa, quantunque non sia più legato da vincoli speciali allo stato umano e al ciclo particolare di cui questo fa parte. Tale grado corrisponde alla condizione di *Prâjna*, e riguardo all'essere che non prosegue oltre si dice che anche al momento del *pralaya* è unito a *Brahma* solo come lo si è durante il sonno profondo; da questa condizione il ritorno a un altro ciclo di manifestazione è ancora possibile; ma, poiché l'essere è liberato dall'individualità (contrariamente a quel che avviene per colui che ha seguito il *pitri-yâna*), questo ciclo non potrà essere che uno stato informale e sopra-individuale.[24] Infine, nel caso in cui la «Liberazione» debba essere ottenuta partendo dallo stato umano, va precisato che la vera meta non è più l'Essere Universale, ma il *Brahma* Supremo stesso, vale a dire *Brahma* «non-qualificato» (*nirguna*) nella Sua Totale Infinità, che comprende allo stesso tempo l'Essere (o le possibilità di manifestazione) e il Non-Essere (o le possibilità di non-manifestazione) ed è il principio dell'uno e dell'altro, dunque di là da entrambi,[25] e al contempo li contiene anche, secondo l'insegnamento che già abbiamo riferito in merito allo stato incondizionato di *Âtmâ*, che è precisamente ciò di cui ora si tratta.[26] In questo senso la dimora di *Brahma* (o di *Âtmâ* in questo stato incondizionato) è addirittura «al di là del Sole spirituale» (il quale è *Âtmâ* nella sua terza

[24] Simbolicamente, si dirà che tale essere è passato dalla condizione degli uomini a quella dei *Dêva* (che si potrebbe chiamare uno stato «angelico», in linguaggio occidentale); per contro, alla fine del *pitri-yâna* vi è un ritorno al «mondo dell'uomo» (*mânava-loka*), vale a dire a una condizione individuale, così designata per analogia con la condizione umana, quantunque ne sia necessariamente differente, poiché l'essere non può ritornare a uno stato per il quale è già passato.

[25] Ricordiamo che si può tuttavia intendere il Non-Essere metafisico, come pure il non-manifestato (in quanto esso non è solo il principio immediato del manifestato, che è l'Essere), in un senso totale, nel quale si identifica al Principio Supremo. In ogni modo, fra il Non-Essere e l'Essere, come fra il non-manifestato e il manifestato (e ciò anche se, in quest'ultimo caso, non si va al di là dell'Essere), la correlazione non è che pura apparenza, poiché la sproporzione che esiste metafisicamente fra i due termini non permette davvero alcun paragone.

[26] A questo proposito, citeremo ancora una volta, per meglio mettere in evidenza le concordanze fra le differenti tradizioni, un brano del *Trattato dell'Unità* (*Risâlatu-l-Ahadiyah*) di Mohyîddîn lbn Arabî: «Questo pensiero immenso (dell'"Identità Suprema") può confarsi solo a colui la cui anima è più vasta dei due mondi (manifestato e non-manifestato). Quanto a colui la cui anima non è vasta come i due mondi (vale a dire chi raggiunge l'Essere Universale, ma non lo supera), esso non gli si addice. Poiché, in verità, questo pensiero è più grande del mondo sensibile (o manifestato; la parola "sensibile" deve qui essere trasposta analogicamente, non limitata al senso letterale) e del mondo sopra-sensibile (o non-manifestato, secondo la stessa trasposizione) messi insieme».

condizione, identico a *Îshwara*),[27] come è al di là di tutte le sfere degli stati particolari di esistenza, individuali o extra-individuali; ma questa dimora non può essere direttamente raggiunta da coloro che hanno meditato su *Brahma* soltanto per mezzo di un simbolo (*pratîka*), poiché ogni meditazione (*upâsanâ*) ha allora unicamente un risultato definito e limitato.[28]

L'«Identità Suprema» è dunque la finalità dell'essere «liberato», vale a dire svincolato dalle condizioni dell'esistenza individuale umana, come pure da tutte le altre condizioni particolari e limitative (*upâdhi*), considerate come altrettanti legami.[29] Quando l'uomo (o meglio l'essere che era precedentemente nello stato umano) è così «liberato», il «Sé» (*Âtmâ*) è realizzato pienamente nella sua natura «indivisa», ed è allora, secondo Audulomi, una coscienza onnipresente (avendo per attributo *chaitanya*); lo stesso insegna anche Jaimini, specificando altresì che tale coscienza manifesta gli attributi divini (*aishwarya*) come facoltà trascendenti, appunto perché unita all'Essenza Suprema.[30] Tale è il risultato della liberazione completa, ottenuta nella pienezza della Conoscenza Divina; quanto a coloro la cui contemplazione (*dhyâna*) è stata solamente parziale, quantunque attiva (realizzazione metafisica incompleta), o è stata puramente passiva (come quella dei mistici occidentali), essi godono di certi stati superiori,[31]

---

[27] Gli orientalisti, che non hanno capito cosa veramente significa il Sole, e che lo intendono in senso fisico, su questo punto hanno avanzato interpretazioni davvero strane; così Oltramare scrive ingenuamente: «Con le sue albe e i suoi tramonti, il sole consuma la vita dei mortali; l'uomo liberato esiste di là dal mondo del sole». Ciò non dà forse l'idea di una fuga dalla vecchiaia e di una ricerca di immortalità del corpo simile a quella inseguita da certe sette occidentali contemporanee?

[28] *Brahma-Sûtra*, 4º Adhyâya, 3º Pâda, sûtra 7-16.

[29] Per indicare tali condizioni vengono usate parole come *bandha* e *pâsha*, il cui senso proprio è «legame»; da *pâsha* deriva la parola *pashu*, che significa etimologicamente un qualunque essere vivente, vincolato da tali condizioni. *Shiva* è chiamato *Pashupati*, il «Signore degli esseri legati», perché essi sono «liberati» dalla sua azione «trasformatrice». La parola *pashu* è spesso usata in un'accezione speciale per designare la vittima animale del sacrificio (*yajna*, *yâga* o *mêdha*), la quale è d'altronde «liberata», per lo meno virtualmente, dal sacrificio stesso; ma qui non possiamo pensare di esporre, nemmeno sommariamente, una teoria del sacrificio che, così inteso, è destinato essenzialmente a stabilire una certa comunicazione con gli stati superiori, ed è completamente alieno dalle idee occidentalissime di «riscatto» o di «espiazione» e altre dello stesso genere, idee che si possono comprendere solo da un punto di vista specificamente religioso.

[30] Cfr. *Brahma-Sûtra*, 4º Adhyâya, 4º Pâda, sûtra 5-7.

[31] Il possesso di tali stati, identici ai diversi «Cieli», costituisce per l'essere che ne gode un'acquisizione personale e permanente, malgrado la sua relatività (si tratta sempre di stati condizionati, anche se sopra-individuali), acquisizione cui non si può in alcun modo applicare l'idea occidentale di «ricompensa», perché si tratta del risultato, non dell'azione, bensì della conoscenza; questa idea è d'altronde, come quella di «merito» di cui è un corollario, una nozione di ordine esclusivamente morale che è fuori luogo in ambito metafisico.

senza poter tuttavia raggiungere subito l'Unione perfetta (*Yoga*), che fa tutt'uno con la «Liberazione».[32]

[32] La Conoscenza, a questo riguardo, è dunque di due specie, ed è detta «suprema» o «non-suprema», secondo che concerna *Para-Brahma* o *Apara-Brahma*, e secondo che conduca, di conseguenza, all'uno o all'altro.

22. La liberazione finale

La «Liberazione» (*Moksha* o *Mukti*), vale a dire l'affrancamento definitivo dell'essere, il fine supremo al quale tende, di cui abbiamo ultimamente parlato, differisce assolutamente da tutti gli stati che tale essere ha potuto attraversare per pervenirvi; infatti, essa è l'ottenimento dello stato supremo e incondizionato, mentre tutti gli altri stati, anche se elevatissimi, sono sempre condizionati, ossia sottomessi a certe limitazioni che li definiscono, che li fanno essere ciò che sono, e che propriamente li costituiscono come stati determinati. Questo vale tanto per gli stati sopra-individuali quanto per quelli individuali, benché le loro condizioni siano diverse; lo stesso grado dell'Essere puro, che è di là da ogni esistenza nel senso proprio della parola, vale a dire di là da ogni manifestazione sia informale che formale, tuttavia implica ancora una determinazione che, anche se primordiale e principiale, è pur sempre una limitazione. Ogni cosa, in tutte le modalità dell'Esistenza universale, sussiste solo grazie all'Essere, e l'Essere sussiste di per Sé; esso determina tutti gli stati di cui è il principio, e non è determinato che da se stesso; ma determinarsi da sé è ancora essere determinato, dunque in qualche modo limitato, per cui non è possibile attribuire l'Infinità all'Essere, che non va affatto considerato come il Principio Supremo. Da ciò si può vedere l'insufficienza metafisica delle dottrine occidentali, alludiamo a quelle stesse nelle quali vi è tuttavia una parte di metafisica vera;[1] fermandosi all'Essere, sono incomplete, anche teoricamente (per non parlare della realizzazione, che esse non contemplano in alcun modo); inoltre, come di solito accade in casi simili, hanno la pessima tendenza a negare ciò che le oltrepassa, vale a dire proprio ciò che è più importante dal punto di vista della metafisica pura.

L'acquisizione o, per meglio dire, il possesso di stati superiori, quali che siano, non è dunque che un risultato parziale, secondario e contingente;

---

[1] Alludiamo dunque soltanto a dottrine filosofiche dell'antichità e del Medioevo, poiché i punti di vista della filosofia moderna sono la negazione stessa della metafisica; e questo è vero sia per le concezioni a carattere «pseudo-metafisico» sia per quelle in cui la negazione è espressa francamente. Naturalmente, quanto diciamo qui vale soltanto per le dottrine conosciute nel mondo «profano» e non concerne le tradizioni esoteriche dell'Occidente, che, per lo meno quando hanno avuto un carattere veramente e pienamente «iniziatico», non potevano essere così limitate, ma dovevano invece essere metafisicamente complete sotto il duplice aspetto della teoria e della realizzazione; queste tradizioni però sono sempre state conosciute da una *élite* incomparabilmente più ristretta di quella dei paesi orientali.

benché questo risultato possa apparire immenso se paragonato allo stato individuale umano (e soprattutto a quello corporeo, il solo di cui gli uomini ordinari abbiano il possesso effettivo durante la loro esistenza terrena), non è men vero che, in se stesso, è rigorosamente nulla rispetto allo stato supremo, poiché il finito, pur divenendo indefinito in virtù delle estensioni di cui è suscettibile, vale a dire con lo sviluppo delle proprie possibilità, resta sempre nulla rispetto all'Infinito. Un tale risultato non vale dunque, nella realtà assoluta, che a titolo di preparazione all'Unione, vale a dire che è ancora soltanto un mezzo e non un fine; considerarlo un fine vuol dire rimanere nell'illusione, poiché tutti gli stati in discussione, fino all'Essere incluso, sono anch'essi illusori nel senso da noi definito fin dal principio. Inoltre, in ogni stato in cui rimanga una qualche distinzione, cioè in tutti i gradi dell'Esistenza, ivi compresi quelli che non appartengono all'ordine individuale, l'universalizzazione dell'essere non può essere effettiva; persino l'unione con l'Essere Universale, nel modo in cui si compie nella condizione di *Prâjna* (o nello stato postumo che corrisponde a questa condizione), non è l'«Unione» nel senso pieno della parola; se lo fosse, il ritorno a un ciclo di manifestazione, anche nell'ordine informale, non sarebbe più possibile. È vero che l'Essere è al di là di ogni distinzione, poiché la prima distinzione è quella fra l'«essenza» e la «sostanza», o fra *Purusha* e *Prakriti*, eppure *Brahma*, in quanto *Îshwara* o Essere Universale, è detto *savishêsha*, vale a dire «che implica la distinzione», poiché ne è il principio determinante immediato; solo lo stato incondizionato di *Âtmâ*, oltre l'Essere, è *prapancha-upashama*, «senza traccia alcuna di sviluppo della manifestazione». L'Essere è uno, o meglio è la stessa Unità metafisica; ma l'Unità racchiude in sé la molteplicità, poiché la produce con il solo dispiegarsi delle sue possibilità; perciò nell'Essere stesso è possibile considerare una molteplicità di aspetti, che ne sono altrettanti attributi o qualificazioni, sebbene questi aspetti non siano in realtà affatto distinti al suo interno se non in quanto li concepiamo come tali; eppure è necessario che essi siano in qualche modo presenti in esso, perché ci sia possibile concepirveli. Si potrebbe dire anche che ciascun aspetto si distingue dagli altri sotto un certo rispetto, quantunque nessuno si distingua veramente dall'Essere, e tutti siano l'Essere stesso;[2] vi è dunque una specie di distinzione principiale, che non è una distinzione nel senso in cui questa parola è usata per l'ordine della manifestazione, ma ne è la trasposizione analogica. Nella manifestazione, la distinzione implica una separazione; questa, d'altra parte, non è niente di positivo in realtà, poiché non è che una

[2] Nella teologia cristiana, ciò può applicarsi alla concezione della Trinità: ogni persona divina è Dio, senza essere le altre persone. Nella filosofia scolastica, si potrebbe dire la stessa cosa per i «trascendentali», ognuno dei quali è coestensivo all'Essere.

forma di limitazione;[3] l'Essere puro è invece al di là della «separatività». Così, quello che è al grado dell'Essere puro è «non-distinto», se si intende la distinzione (*vishêsha*) nel senso in cui la comportano gli stati manifestati; eppure, in un altro senso, c'è ancora qualche cosa di «distinto» (*vishishta*): nell'Essere, tutti gli esseri (intendiamo le loro personalità) sono «uno» senza fondersi, e sono distinti senza essere separati.[4] Di là dall'Essere non si può più parlare di distinzione, neppure principiale, quantunque non si possa neanche dire che vi sia confusione; siamo di là dalla molteplicità, ma anche di là dall'Unità; nell'assoluta trascendenza di questo stato supremo, non è più possibile usare alcuno di questi termini, neanche per trasposizione analogica, perciò è necessario ricorrere a una parola di forma negativa, quella di «non-dualità», secondo quanto abbiamo spiegato precedentemente; la stessa parola «Unione» è indubbiamente imperfetta, poiché evoca l'idea di unità, ma tuttavia siamo obbligati a conservarla per tradurre la parola *Yoga*, non avendone altre a nostra disposizione nelle lingue occidentali.

Dal momento che tutti gli stati, con le loro possibilità, sono necessariamente compresi nell'assoluta totalità dell'essere - anche se, lo ripetiamo, vanno considerati soltanto come risultati secondari, anzi, «accidentali», non come finalità di per se stessi -, la «Liberazione», insieme con le facoltà e i poteri che essa in qualche modo comporta «per sovrappiù», può essere ottenuta dallo *Yogî* (o meglio da colui che diviene tale appunto perché l'ha ottenuta) con l'aiuto delle regole indicate nello *Yoga-Shâstra* di Patanjali. Può inoltre essere facilitata dalla pratica di certi riti,[5] come pure di diversi modi particolari di meditazione (*hârda-vidyâ* o *dahara-vidyâ*);[6] è però chiaro che tutti questi metodi sono solamente preparatori e non hanno, a dire il vero, niente di essenziale, poiché «l'uomo può acquisire la Conoscenza Divina anche senza osservare i riti prescritti (per ognuna delle diverse categorie umane, in conformità ai loro rispettivi caratteri, e specialmente per i diversi *âshrama* o periodi regolari della vita);[7] si trovano

---

[3] Negli stati individuali, la separazione è determinata dalla presenza della forma; negli stati non-individuali, deve essere determinata da un'altra condizione, poiché questi stati sono informali.

[4] Ciò spiega appunto la principale differenza fra il punto di vista di Râmânuja, che mantiene la distinzione principiale, e quello di Shankarâchârya, che la oltrepassa.

[5] Questi riti sono del tutto paragonabili a quelli a cui i Musulmani danno il nome generale di *dhikr*; essi si fondano principalmente, come già abbiamo spiegato, sulla scienza del ritmo e delle sue corrispondenze in tutti gli ordini. Dello stesso genere sono anche, nella dottrina peraltro in parte eterodossa dei *Pâshupata*, le pratiche chiamate *vrata* (voto) e *dwâra* (porta); sotto forme differenti, tutto ciò è in fondo identico o per lo meno equivalente allo *Hatha-Yoga*.

[6] *Chhândogya Upanishad*, 8º Prapâthaka.

[7] D'altronde, l'uomo che ha raggiunto un certo grado di realizzazione è chiamato *ativarnâshramî*, vale a dire di là dalle caste (*varna*) e dagli stadi dell'esistenza terrena (*âshrama*); nessuna delle distinzioni ordinarie si applica più a un tale essere, poiché ha

infatti nel *Vêda* molti esempi di persone che hanno trascurato di compiere riti di questo genere (la cui funzione è paragonata dallo stesso *Vêda* a quella di un cavallo da sella, che aiuta un uomo a raggiungere più facilmente e più rapidamente la sua meta, ma senza il quale egli può raggiungerla lo stesso) o che non hanno potuto compierli, e che tuttavia, in virtù della loro attenzione sempre concentrata e fissata sul *Brahma* Supremo (ciò che costituisce la sola preparazione realmente indispensabile), hanno acquisito la vera Conoscenza che Lo concerne (e che perciò è anch'essa chiamata "suprema")».[8]

La Liberazione è dunque effettiva solo nella misura in cui implica essenzialmente la perfetta Conoscenza di *Brahma*; inversamente, questa Conoscenza, per essere perfetta, presuppone necessariamente la realizzazione di ciò che abbiamo chiamato l'«Identità Suprema». Perciò, la Liberazione e la Conoscenza totale e assoluta sono invero la stessa cosa; se si dice che la Conoscenza è il mezzo della Liberazione, si deve aggiungere che il mezzo e il fine sono qui inseparabili, poiché la Conoscenza racchiude in se stessa il suo frutto, contrariamente a quanto avviene per l'azione;[9] del resto, in questo ambito, una distinzione come quella fra mezzo e fine non può più essere che un semplice modo di dire, inevitabile, senza dubbio, quando si vogliono esprimere queste cose in linguaggio umano, nella misura in cui sono esprimibili. Se dunque la Liberazione è considerata come una conseguenza della Conoscenza, occorre però precisare che essa ne è una conseguenza rigorosamente immediata; Shankarâchârya lo dice molto chiaramente: «Non vi è altro mezzo per ottenere la Liberazione completa e finale che la Conoscenza; solo questa infatti scioglie i vincoli delle passioni (e di tutte le altre contingenze a cui è sottomesso l'essere individuale); senza la Conoscenza, la Beatitudine (*Ânanda*) non può essere ottenuta. L'azione (*karma*, comunque si voglia intendere questa parola, nel suo senso generale o riferita specialmente al compimento dei riti), non essendo opposta all'ignoranza (a*vidyâ*),[10] non può allontanarla; ma la Conoscenza dissipa l'ignoranza come la luce le tenebre. Allorché l'ignoranza che nasce dalle affezioni terrene (e da altri vincoli analoghi) è allontanata (e quando con essa è scomparsa ogni illusione), il "Sé" (*Âtmâ*), per il suo splendore, brilla lontano (attraverso tutti i gradi dell'esistenza) in uno stato indiviso

---

effettivamente superato i limiti dell'individualità, anche se non è ancora pervenuto al risultato finale.

[8] *Brahma-Sûtra*, 3° Adhyâya, 4° Pâda, sûtra 36-38.

[9] Inoltre, l'azione e il suo frutto sono entrambi transitori e «momentanei»; mentre la Conoscenza è permanente e definitiva, come il suo risultato, che non può essere distinto dalla Conoscenza stessa.

[10] Certuni vorrebbero tradurre a*vidyâ* o *ajnâna* con «nescienza» anziché con «ignoranza»; confessiamo di non comprendere chiaramente la ragione di questa sottigliezza.

(penetrando tutto e illuminando la totalità dell'essere), come il sole diffonde la sua luce quando la nuvola è dispersa».[11]

Uno dei punti più importanti è il seguente: l'azione, quale che sia, non può in alcun modo liberare dall'azione; in altre parole essa non può portare risultati che all'interno del proprio dominio, quello dell'individualità umana. Perciò non è con l'azione che si può superare l'individualità, considerata d'altronde qui nella sua estensione integrale, poiché non sosteniamo affatto che le conseguenze dell'azione siano limitate alla sola modalità corporea; si può applicare a questo riguardo ciò che abbiamo detto precedentemente a proposito della vita, che in effetti è inseparabile dall'azione. Da ciò consegue immediatamente che la «salvezza», nel senso religioso in cui gli Occidentali intendono la parola, essendo il frutto di certe azioni,[12] non può essere assimilata alla Liberazione, ed è tanto più necessario dichiararlo espressamente e insistervi, in quanto gli orientalisti fanno continuamente confusione fra l'una e l'altra.[13] La «salvezza» è propriamente il conseguimento del *Brahma-Loka*; preciseremo anche che per *Brahma-Loka* bisogna intendere qui esclusivamente la dimora di *Hiranyagarbha*, poiché gli aspetti più elevati del «Non-Supremo» oltrepassano le possibilità individuali. Ciò si accorda perfettamente con la concezione occidentale dell'«immortalità», che è soltanto un prolungamento indefinito della vita individuale trasposta nell'ordine sottile, e che dura fino al *pralaya*; e tutto ciò, come abbiamo già spiegato, non rappresenta che una tappa nel processo di *krama-mukti*; inoltre la possibilità di un ritorno a uno stato di manifestazione (d'altronde sopra-individuale) non è definitivamente eliminata per l'essere che non ha oltrepassato questo grado. Per procedere oltre e liberarsi interamente dalle condizioni di vita e di durata inerenti all'individualità, non c'è altra via che quella della Conoscenza, che può essere o «non-suprema», e allora conduce a *Îshwara*,[14] oppure «suprema», e allora dà immediatamente la Liberazione. In quest'ultimo caso, non è neppure più necessario prevedere, alla morte, un passaggio attraverso diversi stati superiori, ma ancora transitori e condizionati: «Il "Sé" (*Âtmâ*, poiché ora non può più trattarsi di *jîvâtmâ*, essendo svanita ogni possibile distinzione e "separatività") di colui che ha raggiunto la perfezione della

---

[11] *Âtma-Bodha* (*Conoscenza del Sé*).

[12] La comune espressione *faire son salut* [«salvarsi», letteralmente: «fare la propria salvezza»] è dunque perfettamente esatta.

[13] Oltramare, specialmente, traduce *Moksha* con «salvezza» da un capo all'altro delle sue opere, e non sembra neppure sospettare, non diciamo la differenza reale che qui abbiamo indicata, ma neanche la semplice possibilità di una inesattezza in tale assimilazione.

[14] Vi è appena bisogno di dire che la teologia, quando anche comportasse una realizzazione capace di renderla veramente efficace, invece di restare semplicemente teorica, come di fatto è (a meno che non si voglia ritenere che tale realizzazione sia costituita dagli «stati mistici», il che è vero solo parzialmente e sotto certi aspetti), sarebbe sempre interamente compresa nella Conoscenza «non-suprema».

Conoscenza Divina (*Brahma-Vidyâ*), e che ha, di conseguenza, ottenuto la Liberazione finale, ascende, lasciando la sua forma corporea (e senza attraversare stati intermedi), alla Luce Suprema (spirituale) che è *Brahma*, e a Lui si identifica in maniera conforme e indivisa, come l'acqua pura, mescolandosi con il lago limpido (senza tuttavia perdervisi in alcun modo), diviene in tutto conforme a esso».[15]

[15] *Brahma-Sûtra*, 4° Adhyâya, 4° Pâda, sûtra 1-4.

23. Vidêha-mukti e jîvan-mukti

La Liberazione, nell'ultimo caso di cui abbiamo parlato, è propriamente la liberazione fuori della forma corporea (*vidêha-mukti*), ottenuta al momento della morte in modo immediato, poiché la Conoscenza è già virtualmente perfetta prima della fine dell'esistenza terrena; deve essere dunque distinta dalla liberazione differita e graduale (*krama-mukti*), ma anche da quella ottenuta dallo *Yogî* già in questa vita (*jîvan-mukti*), in virtù della Conoscenza, non più soltanto virtuale e teorica, ma pienamente effettiva, tale cioè da realizzare veramente l'«Identità Suprema». Bisogna comprendere, infatti, che il corpo, al pari di qualunque altra contingenza, non può costituire un ostacolo alla Liberazione; nulla può opporsi alla totalità assoluta, al cui confronto tutte le cose particolari sono come se non esistessero; rispetto allo scopo supremo, tutti gli stati dell'esistenza sono perfettamente equivalenti, per cui fra l'uomo vivo e l'uomo morto (intendendo tali espressioni in senso terreno) ormai non c'è più alcuna distinzione. Ecco dunque un'altra differenza essenziale fra la Liberazione e la «salvezza»: quest'ultima, secondo le religioni occidentali, non può essere effettivamente ottenuta e neanche essere sicura (vale a dire ottenuta virtualmente) prima della morte; l'azione può sempre far perdere ciò che ha fatto raggiungere; e fra certe modalità di uno stesso stato individuale può esservi incompatibilità, per lo meno accidentalmente e in condizioni particolari,[1] mentre ciò non accade quando si tratta di stati sopra-individuali, né, a maggior ragione, per lo stato incondizionato. Considerare le cose altrimenti è attribuire a un particolare modo di manifestazione un'importanza che non può avere, e che neppure l'intera manifestazione ha; solamente la prodigiosa insufficienza delle concezioni occidentali relative alla costituzione dell'essere umano può consentire una simile illusione, e soltanto essa, ancora, può far trovare sorprendente che la Liberazione possa compiersi durante la vita terrena così come in qualunque altro stato. La Liberazione o l'Unione, che sono la stessa cosa, implica «per sovrappiù», l'abbiamo già detto, il possesso di tutti gli stati, poiché è la realizzazione

[1] Questa restrizione è indispensabile, poiché, se vi fosse incompatibilità assoluta o essenziale, ciò renderebbe impossibile la totalizzazione dell'essere, in quanto nessuna modalità può restare al di fuori della realizzazione finale. D'altronde, basta l'interpretazione più essoterica della «resurrezione dei morti» per dimostrare che, anche dal punto di vista teologico, non può esservi un'antinomia irriducibile fra la «salvezza» e l'«incorporazione».

perfetta e la totalizzazione dell'essere; poco importa d'altronde che questi stati siano attualmente manifestati oppure no, poiché essi devono essere considerati metafisicamente soltanto come possibilità permanenti e immutabili. «Signore di molteplici stati semplicemente per effetto della sua volontà, lo *Yogî* non ne occupa che uno solo, lasciando gli altri vuoti del soffio animatore (*prâna*), come altrettanti strumenti inutilizzati; egli può animare più di una forma, come una sola lampada può alimentare più di un lucignolo».[2] «Lo *Yogî*» dice Aniruddha «è in connessione immediata con il principio primordiale dell'Universo, e di conseguenza (secondariamente) con tutto l'insieme dello spazio, del tempo e delle cose», vale a dire con la manifestazione, e più particolarmente con lo stato umano in tutte le sue modalità.[3]

D'altronde, sarebbe un errore credere che la liberazione «fuori della forma» (*vidêha-mukti*) sia più completa di quella «durante la vita» (*jîvan-mukti*); se certi occidentali hanno commesso questo errore, è sempre per l'eccessiva importanza che attribuiscono allo stato corporeo, e ciò che abbiamo detto ci dispensa dall'insistervi più a lungo. Lo *Yogî* non ha più niente da ottenere in seguito, poiché ha veramente realizzato la «trasformazione» (vale a dire il passaggio al di là della forma), in se stesso, se non addirittura esteriormente; gli importa poco quindi che l'apparenza formale sussista nel mondo manifestato, dal momento che per lui essa non può ormai esistere altrimenti che in modo illusorio. A dire il vero, le apparenze rimangono così, senza cambiamento esteriore rispetto allo stato precedente, soltanto per gli altri, non per lui, poiché ormai esse non possono più limitarlo o condizionarlo; queste apparenze non lo toccano né lo concernono più di tutto il resto della manifestazione universale. «Lo *Yogî*, dopo aver attraversato il mare delle passioni,[4] è unito alla Tranquillità[5] e

---

[2] Commento di Bhavadêva-Mishra ai *Brahma-Sûtra*.

[3] Ecco un testo taoista in cui sono espresse le stesse idee: «Quello (l'essere che ha raggiunto questo stato nel quale è unito alla totalità universale) non dipenderà più da nulla; sarà perfettamente libero... Perciò si dice molto giustamente: l'essere sovrumano non ha più individualità propria; l'uomo trascendente non ha più azione propria; il Saggio non ha neanche più un nome proprio, poiché è uno col Tutto» (*Tchoang-tseu*, cap. I; trad. di Padre Wieger, p. 211). Lo *Yogî* o il *jîvan-mukta* è infatti libero dal nome e dalla forma (*nâmarûpa*), che sono gli elementi costitutivi e caratteristici dell'individualità; abbiamo già citato i testi delle *Upanishad* in cui tale cessazione del nome e della forma è affermata esplicitamente.

[4] È il dominio delle «Acque inferiori» o delle possibilità formali; le passioni sono qui usate per designare tutte le modificazioni contingenti che costituiscono la «corrente delle forme».

[5] È la «Grande Pace» (*Es-Sakînah*) dell'esoterismo islamico, o la *Pax Profunda* della tradizione rosacrociana; la parola *Shekinah*, in ebraico, indica la «presenza reale» della Divinità, o la «Luce della gloria» nella quale e per la quale, secondo la teologia cristiana, si opera la «visione beatifica» (cfr. la «gloria di Dio» nel testo già citato dell'*Apocalisse*, 21, *23*). Ecco ancora un testo taoista che si riferisce allo stesso argomento: «La pace nel vuoto è uno stato indefinibile. È possibile stabilirsi in essa. Non la si prende né la si dà. Un tempo si

possiede nella sua pienezza il "Sé" (*Âtmâ* incondizionato, al quale è identificato). Avendo rinunciato ai piaceri che nascono dagli oggetti esteriori perituri (e che in se stessi non sono altro che modificazioni esteriori e accidentali dell'essere), e godendo della Beatitudine (*Ânanda*, che è il solo oggetto permanente e imperituro, per nulla differente dal "Sé"), egli è calmo e sereno come la fiaccola sotto uno spegnitoio,[6] nella pienezza della propria essenza (non più distinta dal *Brahma* Supremo). Durante la permanenza (apparente) nel corpo, egli non è affetto dalle proprietà di quest'ultimo, come il firmamento non è affetto da ciò che in esso volteggia (poiché egli, in realtà, contiene in sé tutti gli stati, senza essere da essi contenuto); conoscendo ogni cosa (e appunto perciò essendo ogni cosa, non "distintivamente", ma come totalità assoluta), egli rimane immutabile, "non toccato" dalle contingenze».[7]

Non c'è, dunque, né può evidentemente esserci alcun grado spirituale superiore a quello dello *Yogî*, e questo, per la sua concentrazione in se stesso, è anche chiamato *Muni*, vale a dire il «Solitario»,[8] non nel senso corrente e letterale della parola, ma come colui che realizza nella pienezza del suo essere la Solitudine perfetta, e che non lascia sussistere nell'Unità Suprema (o meglio nella «Non-Dualità») alcuna distinzione fra esteriore e interiore e nemmeno una qualsiasi diversità extra-principiale. Per lui, l'illusione della «separatività» è definitivamente cessata, e con essa ogni confusione prodotta dall'ignoranza (*avidyâ*) che genera e mantiene questa

---

mirava ad essa. Ora si preferisce esercitare la bontà e l'equità, che non danno lo stesso risultato» (*Lie-Tseu*, cap. I; trad. di Padre Wieger, p. 77). Il «vuoto» di cui si parla è il «quarto stato» della *Mândûkya Upanishad*, che infatti è indefinibile, poiché assolutamente incondizionato, e di cui non si può parlare che in forma negativa. Le parole «un tempo» e «ora» si riferiscono ai differenti periodi del ciclo dell'umanità sulla Terra: le condizioni dell'epoca attuale (che corrisponde al *Kali-Yuga*) sono tali che in grande maggioranza gli uomini si vincolano all'azione e al sentimento, che non possono condurli di là dai limiti della loro individualità, e meno ancora allo stato supremo e incondizionato.

[6] Da ciò è facile comprendere il vero senso della parola *Nirvâna*, di cui gli orientalisti hanno dato tante interpretazioni; questa parola, lungi dall'essere peculiare del Buddhismo come talvolta si crede, significa letteralmente «estinzione del soffio o dell'agitazione», dunque stato di un essere che non è più sottomesso ad alcun cambiamento né ad alcuna modificazione, definitivamente liberato dalla forma, come pure da tutti gli altri accidenti o vincoli dell'esistenza manifestata. *Nirvâna* è la condizione sopra-individuale (quella di *Prâjna*), e *Parinirvâna* è lo stato incondizionato; si usano anche, nello stesso senso, le parole *Nirvritti*, «estinzione del cambiamento o dell'azione», e *Parinirvritti*. Nell'esoterismo islamico, le parole corrispondenti sono *fanâ*, «estinzione», e *fanâ el-fanâ*, letteralmente: «estinzione dell'estinzione».

[7] *Âtma-Bodha* di Shankarâchârya.

[8] La radice della parola *Muni* è da accostare al greco *μόνος*, «solo», tanto più che il suo derivato *mauna* significa «silenzio» o «la condizione di *Muni*». Alcuni commentatori la ricollegano al termine *manana*, pensiero riflesso e concentrato, derivato da *manas*, e allora la parola *Muni* indica più specificamente «colui che si sforza di raggiungere la Liberazione per mezzo della meditazione».

illusione,[9] poiché «l'uomo, immaginandosi dapprima di essere l'"anima vivente" individuale (*jîvâtmâ*), è spaventato (credendo che vi sia un qualche essere altro da lui), come una persona che scambi erroneamente[10] un pezzo di corda per un serpente; ma la sua paura è scacciata dalla certezza che, in realtà, egli non è l'"anima vivente", ma *Âtmâ* stesso (nella Sua universalità incondizionata)».[11]

Shankarâchârya enumera tre attributi che in qualche modo corrispondono ad altrettante funzioni del *Sannyâsî* possessore della Conoscenza, il quale, se questa Conoscenza è pienamente effettiva, non è altri che lo *Yogî*:[12] i tre attributi sono, in ordine ascendente, *bâlya*, *pânditya* e *mauna*.[13] La prima di queste parole indica letteralmente uno stato paragonabile a quello di un fanciullo (*bâla*);[14] è uno stadio di «non-espansione», se così possiamo dire, dove tutte le potenze dell'essere sono come concentrate in un solo punto, producendo con la loro unificazione una semplicità indifferenziata, apparentemente simile alla potenzialità embrionale.[15] È anche, in un senso un po' diverso, ma che completa il precedente (poiché qui coesistono riassorbimento e pienezza), il ritorno allo «stato primordiale» di cui parlano tutte le tradizioni, e sul quale insistono più specialmente il Taoismo e l'esoterismo islamico; questo ritorno è effettivamente una tappa necessaria sulla via che porta all'Unione, poiché soltanto da questo «stato primordiale» si possono superare i limiti dell'individualità umana per elevarsi agli stati superiori.[16]

---

[9] A quest'ordine appartiene in particolare la «falsa imputazione» (*adhyâsa*), che consiste nel riferire a una cosa attributi che non le appartengono veramente.

[10] Un errore di questo genere è chiamato *vivarta*: si tratta propriamente di una modificazione che non altera affatto l'essenza dell'essere al quale è attribuita, e che dunque interessa soltanto colui che per effetto di un'illusione la riferisce ad esso.

[11] *Âtma-Bodha* di Shankarâchârya.

[12] Lo stato di *Sannyâsi* è propriamente l'ultimo dei quattro *âshrama* (i primi tre sono quelli di *Brahmachârî* o «studente della Scienza sacra», discepolo di un *Guru*, di *Grihastha* o «capofamiglia» e di *Vânaprastha* o «anacoreta»); ma il nome di *Sannyâsi* è anche talvolta attribuito, come qui, al *Sâdhu*, vale a dire a colui che ha compiuto la perfetta realizzazione, e che è *ativarnâshramî*, come abbiamo visto sopra.

[13] Commento ai *Brahma-Sûtra*, 3° Adhyâya, 4° Pâda, sûtra 47-50.

[14] Cfr. le parole del Vangelo: «Il Regno dei Cieli appartiene a chi è come questi bambini... Chi non accoglie il Regno di Dio come un bambino, non vi entrerà» (*Matteo*, 19, *14*; *Luca*, 18, *16* e *17*).

[15] Questo stadio corrisponde al «Dragone nascosto» del simbolismo estremo-orientale. Un altro simbolo frequentemente usato è quello della tartaruga che si ritrae interamente nel suo guscio.

[16] Ciò corrisponde allo «stato edenico» della tradizione giudaico-cristiana; perciò Dante colloca il Paradiso terrestre in cima alla montagna del Purgatorio, vale a dire proprio nel punto in cui l'essere lascia la Terra, o lo stato umano, per salire ai Cieli (chiamati «Regno di Dio» nella precedente citazione dal Vangelo).

Uno stadio ulteriore è rappresentato da *pânditya*, vale a dire dal «sapere», attributo che si riferisce a una funzione di insegnamento: chi possiede la Conoscenza è qualificato per comunicarla agli altri o, più esattamente, per risvegliare in essi delle possibilità corrispondenti, poiché la Conoscenza, in se stessa, è rigorosamente personale e incomunicabile. Il *Pandita* ha dunque più specificamente il carattere di *Guru* o «Maestro spirituale»;[17] egli però può non avere che la perfezione della Conoscenza teorica, perciò è necessario considerare, come ultimo grado successivo a questo, *mauna* o lo stato del *Muni*, come unica condizione nella quale l'Unione può veramente realizzarsi. D'altronde, vi è un'altra parola, *Kaivalya*, che significa anche «isolamento»,[18] e che esprime insieme le idee di «perfezione» e di «totalità»; questa parola è spesso usata come equivalente di *Moksha*: *kêvala* indica lo stato assoluto e incondizionato, quello dell'essere «liberato» (*mukta*).

Abbiamo considerato i tre aspetti in questione come caratterizzanti altrettanti stadi preparatori all'Unione; ma, naturalmente, a maggior ragione li possiede lo *Yogî* giunto al fine supremo, così come possiede tutti gli stati nella pienezza della sua essenza.[19] Questi tre attributi sono d'altronde impliciti in ciò che è chiamato *aishwarya*, vale a dire la partecipazione all'essenza di *Îshwara*, poiché corrispondono rispettivamente alle tre *Shakti* della *Trimûrti*: se si osserva che lo «stato primordiale» è caratterizzato fondamentalmente dall'«Armonia», si vedrà immediatamente che *bâlya* corrisponde a *Lakshmî*, mentre *pânditya* corrisponde a *Saraswatî* e *mauna* a *Pârvatî*.[20] Questo punto è di particolare importanza quando si voglia comprendere cosa siano i «poteri» che appartengono al *jîvan-mukta*, come conseguenze secondarie della perfetta realizzazione metafisica.

---

[17] Il *Guru* corrisponde allo *Shaykh* delle scuole islamiche, chiamato anche *murabbul-murîdîn*; il *Murîd* è il discepolo, vale a dire il *Brahmachârî* indù.

[18] L'«isolamento» è ancora il «vuoto» di cui si parla nel testo taoista citato sopra; e questo «vuoto», d'altra parte, è in realtà anche l'assoluta pienezza.

[19] Si può anche rilevare che i tre attributi sono in qualche modo «prefigurati» rispettivamente, e nello stesso ordine, dai primi tre *âshrama*; il quarto *âshrama*, quello del *Sannyâsi* (inteso qui nel suo significato più comune), riunisce in sé e per così dire riassume gli altri tre, così come lo stato finale dello *Yogî* comprende «eminentemente» tutti gli stati particolari, prima attraversati come altrettanti stadi preliminari.

[20] *Lakshmî* è la *Shakti* di *Vishnu*; *Saraswatî* o *Vâch* è quella di *Brahmâ*; *Pârvatî*, quella di *Shiva*. *Pârvatî* è anche chiamata *Durgâ*, vale a dire «difficile da avvicinare». È notevole che una corrispondenza con queste tre *Shakti* si ritrovi perfino nelle tradizioni occidentali: così, nel simbolismo massonico, i «tre pilastri principali del Tempio» sono «Saggezza, Forza, Bellezza»; qui, la Saggezza è *Saraswatî*, la Forza è *Pârvatî* e la Bellezza è *Lakshmî*. Parimenti, Leibniz, che aveva ricevuto qualche insegnamento esoterico (d'altronde abbastanza elementare) di provenienza rosacrociana, chiama i tre principali attributi divini «Saggezza, Potenza, Bontà», ciò che è esattamente la stessa cosa, poiché «Bellezza» e «Bontà» in fondo sono soltanto (come per i Greci e specialmente per Platone) due aspetti di una sola idea, che è appunto quella di «Armonia».

D'altra parte, troviamo anche nella tradizione estremo-orientale una teoria che equivale esattamente a quella che abbiamo esposta: è la teoria delle «quattro Felicità», di cui le prime due sono: la «Longevità», che, come già abbiamo detto, non è altro che la perpetuità dell'esistenza individuale, e la «Posterità», che consiste nei prolungamenti indefiniti dell'individuo in tutte le sue modalità. Queste due «Felicità» non concernono dunque che l'estensione dell'individualità e si compendiano nella restaurazione dello «stato primordiale», che ne implica il pieno compimento; le due seguenti, che si riferiscono, al contrario, agli stati superiori ed extra-individuali dell'essere,[21] sono il «Grande Sapere» e la «Perfetta Solitudine», vale a dire *pânditya* e *mauna*. Infine, queste «quattro Felicità» ottengono la loro pienezza nella «quinta», che le contiene tutte in principio e le unisce sinteticamente nella loro essenza unica e indivisibile; questa «quinta Felicità» non ha un nome (come il «quarto stato» della *Mândûkya Upanishad*), poiché è inesprimibile e non può essere oggetto di alcuna conoscenza distintiva; ma è facile comprendere che ciò di cui si tratta non è altro che l'Unione stessa o l'«Identità Suprema», ottenuta nella realizzazione completa e totale di ciò che altre tradizioni chiamano l'«Uomo Universale» e per mezzo di essa, poiché lo *Yogî*, nel vero senso della parola, o l'«uomo trascendente» (*tchen-jen*) del Taoismo, è anche identico all'«Uomo Universale».[22]

---

[21] Perciò, mentre le prime due «Felicità» appartengono all'ambito del Confucianesimo, le altre due rientrano in quello del Taoismo.

[22] Questa identità è ugualmente affermata nelle teorie dell'esoterismo islamico sulla «manifestazione del Profeta».

24. Lo stato spirituale dello Yogî: l'«Identità Suprema»

Per ciò che concerne lo stato dello *Yogî*, che, con la Conoscenza, è «liberato in vita» (*jîvan-mukta*) e ha realizzato l'«Identità Suprema», citeremo ancora Shankarâchârya;[275] quanto egli dice al riguardo, mostrando le possibilità più alte che l'essere può raggiungere, servirà allo stesso tempo da conclusione a questo studio.

«Lo *Yogî*, il cui intelletto è perfetto, contempla tutte le cose come contenute in se stesso (nel proprio "Sé", senza alcuna distinzione fra esteriore e interiore), e così, con l'occhio della Conoscenza (*jnâna-chakshus*, espressione che potrebbe essere resa abbastanza esattamente con "intuizione intellettuale"), egli percepisce (o meglio concepisce, non razionalmente o discorsivamente, ma mediante una presa di coscienza diretta e un "assenso" immediato) che ogni cosa è *Âtmâ*.

«Egli sa che tutte le cose contingenti (le forme e le altre modalità della manifestazione) non sono altro che *Âtmâ* (nel loro principio), e che al di fuori di *Âtmâ* non c'è niente, "poiché le cose differiscono semplicemente (secondo un detto del *Vêda*) per designazione, accidente e nome, come le terraglie ricevono diversi nomi, quantunque siano soltanto forme differenti di terra";[276] così egli percepisce (o concepisce, nello stesso senso che sopra) di essere lui stesso tutte le cose (poiché non vi è nulla diverso da lui o dal suo "Sé").[277]

---

[275] *Âtma-Bodha*. Riunendo diversi passi di questo trattato, non ci atterremo rigorosamente, in questi estratti, all'ordine del testo; d'altronde, in genere, la concatenazione logica delle idee non può essere esattamente la stessa in un testo sanscrito e in una traduzione in lingua occidentale, date le differenze esistenti fra certi «modi di pensare», sulle quali abbiamo insistito in altre occasioni.

[276] Si veda *Chhândogya Upanishad*, 6° Prapâthaka, 1° Khanda, shruti 4-6.

[277] Notiamo a questo proposito che Aristotele, nel *Περί ψυχῆς*, dichiara esplicitamente che «l'anima è tutto ciò che essa conosce»; si può scorgere in questa asserzione il segno di una convergenza abbastanza chiara, a questo riguardo, fra la dottrina aristotelica e quelle orientali, malgrado le riserve che sempre si impongono per la differenza dei punti di vista; ma questa affermazione, in Aristotele e nei suoi continuatori, sembra essere rimasta puramente teorica. Si deve dunque ammettere che le conseguenze di questa idea dell'identificazione per mezzo della Conoscenza, per quanto concerne la realizzazione metafisica, sono rimaste del tutto insospettate per gli Occidentali, a eccezione di alcune scuole propriamente iniziatiche, che non hanno alcun punto di contatto con tutto ciò che abitualmente è chiamato «filosofia».

«Quando gli accidenti (formali e d'altro genere, comprendenti tanto la manifestazione sottile quanto quella grossolana) sono soppressi (poiché esistono solamente in modo illusorio, sicché sono davvero nulla rispetto al Principio), il *Muni* (qui sinonimo di *Yogî*) entra, con tutti gli esseri (in quanto essi non sono più distinti da lui) nell'Essenza che tutto penetra (e che è *Âtmâ*).[278]

«Egli è senza qualità (distinte), senza azione;[279] imperituro (*akshara*, non soggetto alla dissoluzione, che ha presa soltanto sulla molteplicità), senza volizione (applicata a un atto definito o a circostanze determinate); pieno di Beatitudine, immutabile, senza forma; eternamente libero e puro (non potendo subire costrizione né essere raggiunto o toccato in qualsiasi modo da qualcosa che sia altro da lui, poiché quest'altro non esiste, o per lo meno non ha che un'esistenza illusoria, mentre lo *Yogî* è nella realtà assoluta).

«Egli è come l'Etere (*Âkâsha*), che è diffuso dappertutto (senza differenziazione), e che simultaneamente penetra l'interno e l'esterno delle cose;[280] è incorruttibile, imperituro; egli è lo stesso in tutte le cose (infatti nessuna modificazione intacca la sua identità), puro, impassibile, inalterabile (nella sua immutabilità essenziale).

«Egli è (secondo le parole stesse del *Vêda*) "il *Brahma* Supremo, che è eterno, puro, libero, solo (nella Sua perfezione assoluta), incessantemente pieno di Beatitudine, senza dualità, Principio (incondizionato) di ogni esistenza, conoscente (senza che questa Conoscenza implichi alcuna distinzione fra soggetto e oggetto, ciò che sarebbe contrario alla 'non-dualità') e senza fine".

«Egli è *Brahma*, posseduto il quale non c'è più nulla da possedere; goduta la Beatitudine del quale non c'è più alcuna felicità che possa essere desiderata; ottenuta la Conoscenza del quale non c'è conoscenza che possa essere ottenuta.

«Egli è *Brahma*, dopo aver visto il quale (con l'occhio della Conoscenza), nessun oggetto è contemplato; essendosi identificati con il quale, nessuna modificazione (come la nascita o la morte) viene più subita; avendo percepito il quale (non però come oggetto percepibile da una facoltà qualsiasi), non c'è più nulla da percepire (poiché ogni conoscenza distintiva è allora superata e come annullata).

---

[278] «Il Principio è sopra ogni cosa, è a tutto comune, tutto contiene e tutto penetra; l'Infinità è il suo attributo, il solo col quale si possa designarlo, poiché non ha un nome che gli sia proprio» (*Tchoang-tseu*, cap. XXV; trad. di Padre Wieger, p. 437).

[279] Cfr. il «non-agire» (*wou-wei*) della tradizione estremo-orientale.

[280] L'ubiquità è usata qui come simbolo dell'onnipresenza, nel senso con il quale abbiamo già impiegato questa parola.

«Egli è *Brahma*, dappertutto e in tutto diffuso (poiché non c'è nulla al di fuori di Lui e tutto è necessariamente contenuto nella Sua Infinità):[281] nello spazio intermedio, in ciò che è sopra e in ciò che è sotto (vale a dire nell'insieme dei tre mondi); il vero, pieno di Beatitudine, senza dualità, indivisibile, eterno.

«Egli è *Brahma*, affermato nel *Vêdânta* come assolutamente distinto da ciò che penetra (che, invece, non è affatto distinto da Lui, o per lo meno se ne distingue solamente in modo illusorio),[282] incessantemente pieno di Beatitudine e senza dualità.

«Egli è *Brahma*, "da cui (secondo il *Vêda*) sono prodotti la vita (*jîva*), il senso interno (*manas*), le facoltà di sensazione e di azione (*jnânêndriya* e *karmêndriya*) e gli elementi (*tanmâtra* e *bhûta*) che compongono il mondo manifestato (sia nell'ordine sottile che in quello grossolano)".

«Egli è *Brahma*, in cui tutte le cose sono unite (di là da ogni distinzione, anche principiale), da cui tutti gli atti dipendono (quantunque Egli stesso sia senza azione); perciò è diffuso in tutto (senza divisione, dispersione, o differenziazione di qualsiasi specie).

«Egli è *Brahma*, senza grandezza o dimensioni (incondizionato), senza estensione (poiché indivisibile e senza parti), senza origine (essendo eterno), incorruttibile, senza forma, senza qualità (determinate), senza qualunque attributo o carattere.

«Egli è *Brahma*, da cui tutte le cose sono illuminate (partecipando della Sua essenza secondo i loro gradi di realtà), la cui Luce fa brillare il sole e gli altri corpi luminosi, ma che non è reso manifesto dalla loro luce.[283]

«Egli stesso penetra la propria essenza eterna (non differente dal *Brahma* Supremo), e (simultaneamente) contempla il Mondo intero (manifestato e non-manifestato) (anche) come *Brahma*, così come il fuoco penetra intimamente una palla di ferro incandescente e (allo stesso tempo) si mostra esteriormente (manifestandosi ai sensi con la sua luce e il suo calore).

«*Brahma* non è affatto simile al Mondo,[284] e al di fuori di *Brahma* non c'è nulla (poiché, se vi fosse alcunché al di fuori di Lui, Egli non potrebbe essere infinito); ciò che sembra esistere al di fuori di Lui non può esistere

---

[281] Ricorderemo ancora il testo taoista che abbiamo già citato più estesamente: «Non domandate se il Principio è in questo o in quello; Esso è in tutti gli esseri...» (*Tchoang-tseu*, cap. XXII; trad. di Padre Wieger, p. 395).

[282] Ricordiamo che questa irreciprocità nella relazione fra *Brahma* e il Mondo implica espressamente la condanna tanto del «panteismo» come dell'«immanentismo» in tutte le sue forme.

[283] Secondo un testo precedentemente citato, Egli è «Ciò da cui tutto è manifestato, ma che non è manifestato da nulla» (*Kêna Upanishad*, 1° Khanda, shruti 5-8).

[284] L'esclusione di ogni concezione panteistica è qui reiterata; in presenza di affermazioni tanto nette, non riusciamo a spiegarci certi errori di interpretazione in voga in Occidente.

(così) che in modo illusorio, come l'apparenza dell'acqua (il miraggio) nel deserto (*maru*).[285]

«Di tutto quello che è visto, udito (e percepito o concepito da una qualunque facoltà), niente esiste (veramente) al di fuori di *Brahma*; e, in virtù della Conoscenza (principiale e suprema), *Brahma* è contemplato come l'unico vero, pieno di Beatitudine, senza dualità.

«L'occhio della Conoscenza contempla il vero *Brahma*, pieno di Beatitudine, che penetra tutto; ma l'occhio dell'ignoranza non Lo scopre, non Lo scorge, come il cieco non vede la luce sensibile.

«Il "Sé", illuminato dalla meditazione (quando una conoscenza teorica, dunque ancora indiretta, lo fa apparire come se ricevesse la Luce da una sorgente altra da sé, il che è ancora una distinzione illusoria), e poi infiammato dal fuoco della Conoscenza (che realizza la sua identità essenziale con la Luce Suprema), è liberato da tutti gli accidenti (o modificazioni contingenti) e brilla nel proprio splendore come l'oro purificato nel fuoco.[286]

«Quando il Sole della Conoscenza spirituale sorge nel cielo del cuore (vale a dire al centro dell'essere, designato come *Brahma-pura*), esso scaccia le tenebre (dell'ignoranza che vela l'unica realtà assoluta), penetra tutto, tutto avvolge e tutto illumina.

«Chi ha compiuto il pellegrinaggio del proprio "Sé", un pellegrinaggio nel quale non c'è nulla che riguardi la situazione, il luogo o il tempo (né alcuna altra circostanza o condizione particolare)[287], che è dovunque[288] (e sempre, nell'immutabilità dell'"eterno presente"), nel quale non si sente né il calore, né il freddo (né alcuna impressione sensibile o anche mentale), e che procura una felicità permanente e una liberazione definitiva da ogni turbamento (o da ogni modificazione), è senza azione, conosce tutte le cose (in *Brahma*), e ottiene la Beatitudine Eterna».

---

[285] La parola *maru*, derivata dalla radice *mri*, «morire», designa qualunque regione arida, interamente sprovvista d'acqua, e più precisamente un deserto sabbioso, il cui aspetto uniforme può essere usato come supporto di meditazione per evocare l'idea dell'indifferenziazione principiale.

[286] Si è visto sopra che l'oro è ritenuto essere di natura luminosa.

[287] «Ogni distinzione di tempo o di luogo è illusoria; la concezione di tutti i possibili (compresi sinteticamente nella Possibilità Universale, assoluta e totale) si compie senza movimenti e fuori del tempo» (*Lie-tseu*, cap. III; trad. di Padre Wieger, p. 107).

[288] Allo stesso modo, nelle tradizioni esoteriche occidentali, si dice che i veri Rosacroce si riuniscono «nel Tempio dello Spirito Santo, che è dappertutto». Questi Rosacroce non hanno ovviamente niente in comune con le molteplici organizzazioni moderne che hanno assunto lo stesso nome; si dice che, poco dopo la Guerra dei trent'anni, essi lasciarono l'Europa e si ritirarono in Asia, il che si può d'altronde interpretare simbolicamente piuttosto che letteralmente.

Indice dei termini sanscriti

I numeri in corsivo rinviano alle note

Per i termini sanscriti non ci siamo attenuti alle complicate trascrizioni, più o meno arbitrarie, immaginate dagli orientalisti; abbiamo adottato un'ortografia corrispondente alla pronuncia nella misura in cui lo consente l'alfabeto latino, il cui esiguo numero di caratteri ci impone d'altronde di rappresentare nello stesso modo più lettere distinte. Inoltre, nell'Indice che segue, abbiamo disposto le parole, così come le abbiamo trascritte, nell'ordine alfabetico latino, che è naturalmente molto differente da quello sanscrito, pensando così di evitare, a coloro che non conoscono quest'ultimo, difficoltà del tutto inutili.